Die Ethik des Wilhelm von Auxerre.

Beiträge zu ihrer Würdigung.

Inaugural-Dissertation

verfaßt und der

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Peter Lackas

aus Ahrweiler.

1939

Eduard Kirfel's Buchdruckerei, Ahrweiler

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Referent: Universitätsprofessor Dr. Hans Meyer.

Inhalt.

		Seite
1.	Die seinsmäßige Begründung des Guten und Bösen	1
2.	Synderesis und Gewissen	27
3.	Gewissen und ignorantia	31
4.	Naturrecht	36
5.	Die Willensfreiheit	43
6.	Der sittliche Charakter der ersten sinnlichen Regungen (motus primi)	54
7.	Begriff und Gliederung der Tugenden	58
8.	Die politischen Tugenden	69
9.	Die 7 Gaben des hl. Geistes	
	a) Die Gaben im allgemeinen	74
	b) Die Gabe der Furcht	83
	c) Die Gabe der Wissenschaft	92
	d) Die Gaben der Weisheit und des Verstandes	93
10.	Die Verbundenheit der Tugenden	98
11.	Schlußwort	102

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549802_0123

Benutzte Literatur.

Cl. Bäumker: Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen- und seine Wahlfreiheit. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. X. Heft 6.

Jos. Bernhart: Die philosophische Mystik des Mittelalters. München 1922.

Bliemetzrieder: Trente- trois pièces de l'oeuvre théologique d'Anselme de Laon. Recherches de théol. anc. et med. 2 (1930).

Karl Boeckl: Die 7 Gaben des hl. Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik. Freiburg 1931.

Georg Bülow: Des Dominikus Gundissalinus Schrift: Vom Hervorgange der Welt. Beiträge z. G. d. Ph. d. M. Bd. 24. Heft 3.

Bliemetzrieder: Anselms von Laon systematische Sentenzen. Beiträge 18. Heft 2—3.

Paul Correns: Des Dominicus Gundissalinus „De unitate". Beiträge 1, 1.

Karl Feckes: Harmonie des Seins (Blick in das metaphys. Weltbild des hl. Thomas). 1937.

Bernard Geyer: Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule. Beiträge. VII, 2—3.

Gilson-Böhner: Geschichte der christlichen Philosophie. Bd. I—III.

Martin Grabmann: Geschichte der scholastischen Methode Bd. I. und II. 1909. 1911.

— Mittelalterliches Geistesleben. 1926.

— Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas v. Aquin. Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. Bd. 16. 1937—38.

Franz L. Graßmann: Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins. Regensburg 1889.

Otto Lottin: Les ramifications des vertus cardinales avant St. Thomas d'Aquin. Recherches de théologie a. et m. 1934. (6.) S. 88 ff.

— La connexion des vertus avant St. Thomas d'Aquin. Ebda. 1930. (2.) S. 21 ff.

— Les dons du St. Esprit chez les théologiens depuis P. Lombard jusquà St. Thomas. Ebda. 1929. (1.)

— Les débuts du traité de la prudence du moyen âge. Ebda. 1932 (4.) S. 270 ff.

— La nature du péché d'ignorance. Revue Thomiste. 1932. S. 634 und S. 723.

— Les classifications des dons du St. Esprit au XIIième et au XIIIième siècle. Revue d'ascétique et de mystique 1930. (11.) S. 269.

Artur Landgraf: Die Unterscheidung zwischen Hinreichen und Zuwendung der Erlösung in der Frühscholastik. Scholastik 1934. (9.) S. 202 ff.
— Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik. Ebda. 1930. (5.) S. 210 ff.
— Die Bestimmung des Verdienstgrades in der Frühscholastik. Ebda. 1933. (8.) S. 1 ff.
— Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingießung der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik. Ebda. 1931. (6.) S. 42 ff.
— Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik. Ebda. 1932. (4.) S. 1 ff.
— Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik. Ebda. 1928. (3.)
— Die Abhängigkeit der Sünde von Gott nach der Lehre der Frühscholastik. (10.)
— Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühlscholastik. Zeitschrift für kath. Theol. 1931. (55.) S. 177, 403, 562.
— Das Wesen der läßlichen Sünde. 1923.
A. von Lieshout: La théorie Plotinienne de la vertu. Freiburg i. Schweiz. 1926.
G. M. Manser: Die thomistische Lehre von Akt und Potenz und die augustinisch-arabische Richtung im 13. Iahrhundert. Divus Thomas 1925. S. 15 ff.
Hans Meyer: Thomas von Aquin. 1938.
Karl Romeis: Zum Begriff des Übernatürlichen in der Lehre des hl. Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft: Aurelius Augustinus. Köln 1930.
Heinrich Rommen: Die ewige Wiederkehr des Naturrechtes. 1937.
Michael Schmaus: Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus. Münster 1927.
Johann de Walter: Magistri Grandulfi sententiarum libri IV. 1924.
Jos. Warichez: Les disputations de Simon de Tournai. Löwen 1932.

Vorbemerkung: In dieser Arbeit wird benutzt die Summa super quatuor libros sententiarum, genannt Summa aurea, des Wilhelm von Auxerre (Ausgabe Paris 1500). Sie scheint das einzige größere Werk des Genannten zu sein, dem nach den Forschungen Martin Grabmanns hohe Bedeutung in der Zeit des Übergangs zur Hochscholastik zukam. Neuerdings wurde dasselbe besonders berücksichtigt in den Arbeiten von Otto Lottin und Artur Landgraf (siehe unser Literaturverzeichnis). Wilhelm von Auxerre war Lehrer der Theologie in Paris. Es spricht für sein Ansehen, daß er in die Kommission berufen wurde, die 1231 vom Papste mit der Durchsicht und Reinigung der libri naturales des Aristoteles beauftragt wurde. Wilhelm starb zwischen 1231 und 1237. (Vgl. Überweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie 1928. S. 63.)

Bei den folgenden Ausführungen wurde die Bezeichnung der Foliozahlen so gewählt, daß die auf einem Blatt vorhandenen 4 Spalten mit a, b, c, d benannt sind.

1. Die seinsmäßige Begründung des Guten und Bösen.

Wilhelm von Auxerre ist immer wieder vor die Frage gestellt, wie sich die natürlichen und übernatürlichen Kräfte im Menschen zueinander verhalten. Die Auseinandersetzung über das Böse, sein Wesen und seine Ursachen läßt ihn nach dem Wert und der Gutheit der naturgegebenen geistigen und sittlichen Kräfte fragen. Während das dritte Buch der Summa aurea die eigentlichen Wirkformen und die Ausgestaltung des ethischen Lebens darstellt (eingebettet in den Rahmen der Christologie), zeigt das zweite Buch die Vor- und Grundfragen des Ethischen, auch diese eingefügt in den historischen Verlauf der Schöpfung und des Sündenfalles. Die Gelehrten nahmen damals noch an, daß weder die Engel noch die ersten Menschen anfänglich in der übernatürlichen Gnadenerhöhung lebten. Das Böse konnte also per se nicht betrachtet werden als Zerstörung übernatürlicher Güter, sondern sein Wesen und seine Auswirkungen mußten in der Ebene der natürlichen Faktoren gesucht werden. So stellen sich hier vor allem zwei Hauptfragen:

1. Sind die naturgegebenen Kräfte im Menschen fähig zum Guten bzw. zur Gottesliebe? Worin liegt zutiefst diese Gutheit gegründet?
2. In welcher Weise vollzieht sich das Böse? Wie wirkt sich das Böse im Bereich natürlich-sittlicher Ordnung des Seins und des Guten aus?

a) Die geschichtliche Vorentwicklung bis zu Wilhelm von Auxerre.

Dem Genius des Augustinus war es einst bestimmt gewesen, wichtige Ideen der antiken Philosophie mit dem Gedankengut des Christentums zu verbinden. Dabei kam es ihm vonstatten, daß damals das platonische Erbe im Neuplatonismus einen großartigen Aufschwung erlebte. Die Logosidee gewann bei Augustinus die denkbar gewaltigste Bedeutung. Das Verhältnis Gott-Welt fand aus dieser Verschmelzung antiker und christlicher Anschauung eine Geschlossenheit, die ein Jahrtausend und länger Norm des gesamten Weltdenkens wurde. Hier standen die Sätze in der Mitte: Das Sein ist von Gott; das Sein ist gestaltet nach Ideen Gottes; das Sein ist gut.

Die großen Auseinandersetzungen der augustinischen Epoche mit dem Manichäismus, seiner Metaphysik des Seins einerseits, mit dem Pelagianismus und der Gnadentheologie anderseits nötigten sodann die führenden Geister, sich auf die grundlegenden Gedanken einer christlichen Anthropologie zu besinnen.

In der Bibel fand man bald zu den beiden Problemgebieten die entsprechenden und gültigen Sätze. Sie waren Gotteswort und darum unverrückbar. War ihre Sprache nicht wissenschaftlich geprägt, so konnten sie verläßlicher Ausgang dazu werden. Aus ihrer Gedankentiefe boten sich Antworten und Lösungen an, die zu wissenschaftlichen Bewältigungen drängten. Die hier gelegten Geleise steigen ununterbrochen aufwärts bis zum Gipfelpunkt der großen scholastischen Theologie des Mittelalters.

Eine Fülle der Menscheitserkenntnis erblickten die Alten in dem Satze der Schrift, daß Gott „alles in Maß, Zahl und Gewicht geschaffen" habe (Buch der Weisheit 11, 21). Augustinus, dessen umfassender Geist um eine Neuordnung alles Seins und Lebens rang, fand von hier aus zu bedeutsamen Darlegungen: Auftakt zu dem weithin aufgenommenen symbolistischen Weltdenken seiner und der späteren Zeit. Die genannten drei, die er gleichsetzt mit

modus, species und ordo, erscheinen ihm als die generalia bona, die „in den von Gott erschaffenen Dingen sind, sowohl im Geiste als im Körper" (De natura boni. Migne P. L. 42,553). In ihnen ist alles Gutsein beschlossen, sie erscheinen aber auch als Inbegriff des Seins. In ihnen und durch sie findet das Teilnehmen der seienden Dinge am Sein Gottes statt. „Wo diese drei groß sind, ist das Gute groß, wo sie klein sind, ist das Gute klein, wo sie gar nicht sind, ist kein Gutes . . . . Jede Natur ist also gut" (ebda.).

„So ist daher nicht zu bezweifeln, daß diese drei, in denen alles geordnet ist, schon vor allem geordnet waren" (De genesi ad litt. Migne P. L. 34, 300). Wie aber sind sie in Gott? Selbst kann er sie nicht sein, „da er weder Maß noch Zahl noch Gewicht ist". Aber „insofern ein Maß jedem Ding seinen Modus bestimmt, und insofern eine Zahl jedem Ding seine Spezies gewährt, und insofern ein Gewicht jedes Ding zur Ruhe und zum sicheren Stehen (stabilitas) zieht, ist er zuerst und in Wahrheit und einzig diese drei, er, der alles begrenzt, alles formt und alles ordnet" (ebda.). Sie gehören zum Wesen Gottes. Der Gleichnischarakter der Weltdinge zum Wesen Gottes hin ist gegeben.

Für den Theologen Augustinus gehört auch die Dreipersönlichkeit zum Wesen Gottes. Mit Hilfe der Religion wird ein Bezug der Welt zur Dreipersönlichkeit Gottes erkannt, nämlich daß „jede geistige, animalische und körperliche Kreatur von ebenderselben schöpferischen Dreifaltigkeit ihr Sein sowie ihre Art her hat und daß sie in vollendetster Ordnung verwaltet wird". „Denn jedes Ding und jede Substanz, jedes Wesen und jede Natur . . . hat zugleich diese drei, daß er Eines sei, daß es durch eine besondere Art von dem Anderen geschieden werde und daß es aus der Ordnung der Dinge nicht herausfalle" (De vera religione cap. 7). Auch im Buch De trinitate 6, 10 werden diese drei als repräsentativ für die Dreifaltigkeit hingestellt, insofern aus ihr der Ursprung, die Schönheit und Erfüllung bzw. Ergötzung aller Dinge abzuleiten ist.

Die Wucht dieses ontologischen Weltgottbezugs ermöglichte Augustinus eine optimistische Auffassung gegenüber der verneinenden Weltansicht der Manichäer. Eine böse Substanz kann Augustin entgegen den Manichäern nicht mehr annehmen. Wie die Krankheit nur an einem vorher gesunden Körper sein kann als ein Mangel, ein Fehlendes, „gerade so ist auch jeglicher Fehler an einer

Seele nur ein Mangel an natürlichen Gütern . . . dieser Mangel ist überhaupt nirgends, wenn er nicht einem gesunden Zustand anhaften kann" (Enchir. c. 3.).

Das Gesagte liegt zutiefst begründet im Wesen des geschaffenen Seins. Weil nicht unendlich, können die geschaffenen Dinge im Guten zu- und abnehmen. Weil sie abnehmen können, setzt jede Verschlechterung ein Gutes voraus. Nur wo ein Wesen annuliert würde, da würde auch die Verderbnis aufhören. Daher kann ein böses Wesen nur ein „fehlerhaftes d. h. ein böses Gutes" sein. Jedes Wesen ist also gut, insofern es ein Wesen ist, böse nur, insofern es fehlerhaft ist. „Das Böse besteht in nichts anderem, als in der Beseitigung des Guten." Für Augustinus decken sich die Begriffe Sein und Ordnung. „Was zum Sein hindrängt, drängt zur Ordnung . . . perversio est contraria ordinationi . . ." (De moribus Manich. P. L. 32, 1348)[1]). Mit staunenswerter Dialektik erweist Augustinus hier die letzten Gründe für die Geltung der drei: Maß, Zahl und Ordnung. Im Sein liegt die innerste Tendenz zu verharren, sein Sein zu erhalten. Esse ad manendum refertur (ebda.). Das ist die eigentliche Ordnung des Seins. Im zusammengesetzten Sein erscheint diese Tendenz als der Drang zur Entsprechung der Teile. Insofern das in ihnen verwirklicht wird, haben sie ein Sein. Sie ahmen so die letzte Einheit des einfachen Seins nach. Jedes Ding steht also so sehr im Sein, als es Einheit ist. Das ist seine convenientia, und das ist seine Ordnung. Ordo esse cogit, inordinatio non esse; quidquid igitur corrumpitur, eo tendit, ut non sit (ebda.).

Wo immer also eine solche Ordnung zu finden ist, „da ist vollkommene Form". Das gilt dann auch für die inchoatio formae, d. h. allüberall ist das Böse eine Beraubung der Seinsgüter. Die Allgemeingültigkeit der drei Seinsgüter ist damit erwiesen (De Libero arbitrio, 2,20).

Die Aufstellungen Augustins erfuhren eine Stärkung dadurch, daß er die drei Seinsgüter auch in den geistig-sittlichen Kräften des Menschen gegeben sein läßt. „Nicht nur ist Maß, Zahl und Gewicht in den Steinen und im Holze . . . es besteht auch ein Maß in jedem Tun, damit nicht ein unwiderruflicher und ungemäßigter Ablauf (der Dinge) sei, und es ist eine Zahl der Strebungen und

[1]) Fortan wird die Sammlung Migne in der verkürzten Form zitiert: P. L. wie oben.

Tugenden der Seele, durch die diese von der Unformigkeit, der Torheit weg zur Form und Zierde der Weisheit hin gesammelt werden, und es ist ein Gewicht des Willens und der Liebe, wobei offenkundig wird, wie sehr und was im Wünschen und Ablehnen, im Vorziehen und Zurückstellen abzuwägen ist" (De gen. ad litt. P. L. 34, 300).

So kann also von einem schlechten Maß des Handelns gesprochen werden, wenn einer gringer gehandelt hat, als er sollte, oder weil er so gehandelt hat, wie er bei solcher Angelegenheit nicht handeln durfte, oder weil er mehr als nötig oder „ungemäß" gehandelt hat. So ist die Art (species) schlecht, wenn das Handeln geringer an Würde ist (decor) gegenüber einem Geformteren oder Schöneren, oder weil es nicht übereinstimmend ist (congrua) jenem Ding, dem es zugeordnet ist, so daß es als fremd und unstimmig erscheint usw. (De nat. boni 23).

Die wenigen Geister, die nach Augustinus bis zur Ausgestaltung der Scholastik hervortraten, tragen das platonische Erbgut getreu weiter. Eine der beherrschenden Ideen ist das Abhängigkeitsverhältnis der Welt von Gott. Das betrifft sowohl Boethius, den letzten antiken Philosophen, als auch den einsamen Gelehrten des 9. Jahrhunderts Johannes Scottus, wie den Vater der Scholastik, Anselm von Canterbury. „Das erste Gut ist dadurch, daß es ist, in seinem Sein gut. Ein zweites Gut ist deshalb, weil es aus einem Gut herausfloß, dessen Sein selbst gut ist, ebenfalls gut". So Boethius (P. L. 64, 1313).

Des Johannes Scottus Werk und Hauptthese erscheint als visionäre Ausgestaltung der symbolischen Weltidee. „Alles, was ist, ist Licht". Alle Dinge sind ein Aufleuchten, eine Theophanie des göttlichen Seins. Gott muß sich in allem selbst offenbaren. Die göttlichen Ideen sind in den Dingen als deren primordiales causae. (De visione naturae, P. L. 122, 527). So weisen die Dinge auf die erste Ursache, „aus welcher allem sein Ort und seine Ordnung, Zahl und Art und Gattung, Gutheit und Schönheit und Wesen sowie die übrigen Gaben und Geschenke zugeteilt werden." (ebda. 129).

Den hl. Anselm führen seine Hauptbegriffe der Wahrheit und Rechtheit zum gleichen Ende. Erkennen und Handeln sind wahr, wenn sie der entsprechenden Wirklichkeit gemäß sind. Die Wesenheiten sind wahr, wenn sie ihren Urbildern in Gott entsprechen.

(De veritate). Anselms berühmte Gottesbeweise sind nur denkbar bei seiner gleichnishaften Auffassung alles geschaffenen Seins, das dann gesehen wird als Teilnahme an einer letzten vorauszusetzenden Idealwesenheit.[2]) Auf dieser Grundlage ist auch das ethische Denken Anselms gegeben. Das ontische Entsprechungsverhältnis fordert das moralische. Alles erhält den Charakter der Wahrheit durch die Entsprechung mit dem, was es sein soll. Der Mensch aber ist am meisten durch seinen Geist dem ewigen Sein ähnlich, darum darf der vernünftige Mensch „nichts so sehr betreiben, als diese Gottebenbildlichkeit, die ihm durch eine natürliche Kraft eingeprägt ist, durch freiwillige Bemühung auszuwirken". (Monologium)[3]). So besteht für Anselm ein dreifach gestaffelter Begriff des Gutseins, erst das Gutsein jeglicher Natur, dann das notwendige Wollen dessen, was jedem nützlich ist (commodum), das dritte ist das sittliche Wollen der eigentlichen Rechtheit (rectitudo) (edba. 344). Dieses sittliche Gute hat das (naturhafte) Glückswollen zu zügeln und den Exzeß des Willens zu verhindern, ohne die Freiheit des unerlaubten Übertretens ganz zu vernichten. Das Böse ist gleich zu setzen dem Nichthaben der Gerechtigkeit in dem Wesen, das diese Gerechtigkeit haben soll. Die ersten zwei Arten des Gutseins bleiben im Zustand des Bösen, quantum ad hoc, quod est. So ist das Böse nur ein quasi aliquid, ein Etwas nur gemäß einer Art des Sprechens. Es ist ein Nichts. Aber der böse Wille als Träger des Bösen ist „nicht schlechthin böse, sondern in einer gewissen Hinsicht oder zum Teile, denn er ist aliquid aliud quam injustitia, quae malum et nihil est" (ebda. 252).

Unter starker Beeinflussung des ontologischen und anthropologischen Symbolismus Anselms tritt in der Folgezeit bald die eine bald die andere Seite unseres Fragekomplexes stärker hervor. Das Augenmerk richtet sich entweder mehr auf die Begriffe des Guten und Bösen oder auch die Betrachtung der letzten Seinsgründe. Sie ist also eine mehr ethische oder mehr metaphysische. Aber immer ist der Ausgangspunkt der gleiche: Die metaphysische Gesamtschau des Problems.

So betont Anselm von Laon, daß „alles, was ist, sein Sein nicht aus sich hat, sondern durch Teilnahme und Nachahmung jenes

[2]) Vgl. Gilson-Böhner, Geschichte der christlichen Philosophie II, 1937. Seite 279.
[3]) P. L. 158, 214.

höchsten und wahren Seins, das immer dasselbe ist".[4]) Und dann wird gefolgert: „so viel nun ein jeder von dieser seiner Ähnlichkeit zurückweicht, so viel strebt er dem Nichtsein zu, und je mehr einer in Übereinstimmung mit ihr hineinwächst, um so wahrer und vollkommener steht er im Sein" (ebda.). „Ex solo creationis beneficio" waren die Menschen gut. Das ist das Gutsein der Natur, das in der bösen Tat verlassen wird. Sie mindert es; es wird aber nie ganz verdorben. „So lange die Natur besteht, hört sie nicht auf, gut zu sein . . . Gott erhält das, was böse ist, im Guten und naturhaften Sein, damit nicht, nachdem alles verdorben ist, auch das Sein noch aufhöre" (ebda. 70).

Ähnlich andere Zeitgenossen. Rupert von Deutz sieht die tiefere metaphysische Begründung des Bösen gar im Geschaffensein aus nichts. Darum tendiert das schlechte Geschöpf zum nichts und wird soweit nichts. So bei der Lüge: „Indem es spricht, was nicht ist, wird das schlechte Geschöpf selbst nichts und ist nichts". (P. L. 170, 457.) Beherrschend bleibt immer die seinsmetaphysische Entsprechung des Geschaffenen zum ungeschaffenen Guten hin. Das Gute ist gut durch die Teilnahme am Sein Gottes.

Gilbert de la Poree hatte, wie viele seiner Zeit, an Boethius angeknüpft, aber eine überraschende und selbständige Vertiefung der Lehre gebracht. Die Sicht ins Metaphysische erscheint bei ihm in neuer Klarheit, was sich ganz besonders im Universalienstreit bedeutsam auswirkte. „Wenn auch bei jedem und in allem anders, es liegt in jeglichem Sein ein machtvolles Streben zum höchsten und vollkommenen Gute (festinat intentio). Denn das unvernünftige Geschöpf . . . ja selbst das unbeseelte wie die Steine streben zum höchsten Gute, das wahrhaft ist und eines ist, und zwar tun sie das, wenn immer sie auf ihre Art . . . dahinstreben zu sein und ein eines zu sein, und sich widersetzen, wenn sie dessen verlustig gehen sollen. Das Vernunftgeschöpf tut es obendrein durch einen besonderen Dienst (officio), wenn es den Ursprung seines Lebens verehrt und liebt . . ." „Weil nicht nur die Existenz und das Sosein eines Dinges, sondern auch das allgemeinste Sein überhaupt . . . vom wahrhaften Urheber und Schöpfer herfließt", und weil in Gott das Gute wahrhaft einfach ist und sein Wesen ist, darum ist im Menschen das Sein gut, darum ist in allem eine Zielstrebung zum Urgut oder, wie oben von späteren Porretanern zitiert wurde,

4) Vgl. Bäumker, Beiträge z. Gesch. d. m. Phil. 18, 2 S. 69.

ein finis actionis zum Guten[5]). Das wird von der Sünde nicht berührt. Der Gedanke einer Beraubung der natürlichen Seinsgüter durch die Sünde erscheint hier verblaßt. Der Wirkkreis der Sünde bleibt fast zu sehr im Äußeren, in dem von außen Hinzugegebenen. Wir lesen da etwa: „Die schlechte Sache ist von Gott, aber nicht die Schlechtigkeit daran". „Zum Schlechten bewegt Gott, insofern als er bewirkt . . ., daß das, was schlecht ist, aus dem Menschen komme, nicht aber, daß er das Schlechtsein wolle[6])."

Dieserart erscheint uns auch die Fassung, die bei Alanus von Lille zu finden ist. Damit eine Handlung wahrhaft geordnet sei, muß sie das geschuldete Ziel haben, und „officium". Das geschuldete Ziel ist gegeben durch die Hinrichtung auf Gott, das officium aber dadurch, daß die Handlung der Art der jeweiligen Person angepaßt ist. (Congruus actus cuiuscunque personae.) Ohne das erste ist die Handlung informis, ohne das zweite ist sie deformis (P. L. 210, 659). Der Ordnungsgedanke ist da, wenn auch in anderer Schattierung. Viele Lehrer übernehmen wörtlich lange diesbezügliche Stellen aus Augustinus wie Werner von St. Blasien. Zuletzt hängt alles, auch das Böse, in der großen Harmonie der göttlichen Regie. Gott muß alles ordnen. „So wird die Ordnung der Welten wie ein erhaben schönes Lied verkündet." (P. L. 157, 1082.)

Bei Bernhard von Clairvaux erscheint in glücklicher Weise eine Zusammenschau aller bisherigen Gedanken, verbunden mit einer genialen selbständigen Konzeption. Das symbolistische Denken beherrscht seine Theologie durchaus. „Dreierlei — so heißt es in der dritten Pfingstansprache[7]) — müssen wir im großen Werk der Welt betrachten: was sie ist, wie sie ist und wozu sie bestimmt ist. Die unschätzbare Macht (Gottes) erweist sich darin, daß so viele und so große Werke, daß sie so mannigfaltig und großartig gemacht sind. In ihrer Art aber leuchtet die einzigartige Weisheit auf, dadurch, daß dies oben, jenes unten, anderes in der Mitte in allerhöchster Ordnung gesetzt ist. Wer aber das Wozu überlegt, dem zeigt sich eine solch nützliche Güte, eine solch gütige Nützlichkeit, daß sie auch . . . die Undankbarsten überwinden kann. Durch höchste Macht ist alles aus nichts, mit höchster Weisheit schön, durch höchste Güte alles nützlich geworden."

---

[5]) Vgl. P. L. 64, 1323 bis 1328.
[6]) A. Landgraf, Abhängigkeit der Sünde von Gott. Scholastik 10. S. 186.
[7]) Sermo 3 in Pentekostes P. L. 183, 331.

Im einzelnen steht dann die folgende grundlegende Formulierung voran: Der Mensch ist, weil nach dem Ebenbild Gottes geschaffen, „capax" zur Anteilnahme an den ewigen und göttlichen Dingen[8]). Diese Kapazität erscheint als eine Grundform der Seele, als das Entscheidende aber die Freiheit des Willens, die außerordentlich klar gesehen und gefordert wird. Sie ist „ein wahrhaft Göttliches, aufleuchtend in der Seele wie eine Gemme im Golde" (ebda. 1173). Denn in der Freiheit „ist in ganz besonderer Weise der ewigen und unabänderlichen Göttlichkeit wesenhaftes Bild eingeprägt". (De gratia et lib. arb. P. L. 182, 1006).

So kann Bernhard „absolutissima veritate" festhalten, daß die Seele durch die Sünde an den Gütern der Natur zwar infiziert wird, aber nur zum Teile, daß sie sich also nicht vollends der naturhaft eingegebenen Form beraubt, sondern eine fremde darüber fügt. Sie kann die eingeborene Form verdunkeln, aber nicht ausrotten (Sermo 82). Die Größe der Gottähnlichkeit bedingt freilich eine furchtbare Verunstaltung durch die Sünde, sodaß die Seele „nicht nur Gott, sondern auch dem eigenen innersten Ich des Menschen unähnlich und eher den Tieren vergleichbar wird". Für Bernhard besteht gerade darin eine gewisse Tragik, daß die wesenhafte Gutheit der Natur bleibt und da heraus die Niedrigkeit der mißgestalteten Seele um so stärker hervorgeht. „O quantum bonum ista, quantumque malum illa! ex mutua tamen collatione utraque res in genere suo plus eminet" (ebda.).

Der Wille ist also zwar immer frei, aber nicht endgültig im Guten gefestigt, d. h. nicht schlechthin geordnet. Durch die Erlösungsgnade wird dieses wieder möglich gemacht, so daß sich das Gute im Gerechten steigern kann bis zum vollen endgültigen Wollen des Guten, was gleichbedeutend ist mit der Freiheit von der Sünde (De gratia P. L. 182, 1008). Es ist die tatsächliche wesenhafte conversio ad creatorem, die volle Geordnetheit des Willens (ebda. 1012). Bernhard bekundet hier eine sehr optimistische Grundauffassung des Lebens. Die Gutheit kann also zu einem Höchstmaß sich steigern, der Wille so erhöht werden, daß über den Einzelakten die Erfahrung eines Wesenswillens möglich ist.

Ein entscheidender Faktor in diesem Gesamtbilde ist für Bernhard die L i e b e. Wie weit sie dabei mit den übernatürlichen

8) Sermo 80 in cant. 183, 1167.

Kräften gleichgestellt wird, mag als theologische Frage außeracht gelassen werden. Jedenfalls teilt Bernhard der Liebe in ähnlicher Weise wie der Gnade die Aufgabe zu, den durch die Sünde nicht mehr geordneten Menschen zur ursprünglichen Gottähnlichkeit zurückzuführen. Die Liebe ist das einzige, „mit der man Gott Gleiches erwidern kann, wenn auch nicht im gleichen Grade". Es muß freilich eine Liebe sein, die sich genügt, die nicht anderes liebt, was außer ihr ist. „Ihre Frucht ist ihre Betätigung. Ich liebe, weil ich liebe, ich liebe um zu lieben" (Sermo 83).

Hier ist zwar die Liebe gemeint, die „immer auf ihren Ursprung sich zurückbezieht, stets zu ihrer Quelle geneigt ist (Gott)", aber für Bernhard ist das kein notwendiger Gegensatz zu jener notwendigen Selbstliebe, die zutiefst in der Natur des Menschen liegt und sich demgemäß äußert. Es gibt freilich Stufen der Liebe. Weil der Mensch im Fleische lebt, muß er unten anfangen, wo zunächst der Satz gilt: Nil sapere valet praeter se. „Wird dieses Streben aber in der rechten Ordnung geleitet, dann schreitet es unter Führung der Gnade in den bestimmten Stufen fort, um im Geistigen vollendet zu werden." (De dilig. deo. P. L. 182, 998). Es ist wahrhaft groß zu nennen, wie Bernhard hier alles in einer einzigen Linie sieht: Welt-Gott, unterste naturhafte menschliche Liebesäußerung — ewig schöpferische Liebe Gottes. Der Mensch ist mit irdischem Besitz nie zufrieden, immer Höheres sucht er: Für Bernhard der eklatante Erweis, daß der Mensch von Natur zur Gottesliebe drängt, solange er nicht durch falsche Begierden verdorben ist. Wenn dann am Ende des Stufenweges die letzte große Liebe, die wahre Caritas, steht, so ist doch die unterste der Anfang dazu. Wo sie unverdorben und spontan hervorbricht, da findet der Heilige die ebenso genialen wie weltweiten, freiheitlichen Worte: „nam et si minus diligit creatura, quoniam minor est, tamen si ex tota se diligit, nihil deest, ubi totum est. Propterea sic amare nupsisse est" (Sermo 83). So erscheint es aus einer umfassenden Gesamtschau alles Seins und Lebens, aller metaphysischen und ethischen Ordnungen heraus gesagt, was Bernhard, gleichsam auf einem Gipfel stehend, von der Liebe sagt: „sie ist nichts anderes als die in Gott substantiell und wesenhaft bestehende Caritas, die dort sein Wesen ist, die uns als Geschenk in Natur und Gnade gegeben ist, sie ist das ewige Gesetz, die Schöpferin und Lenkerin des Weltalls. Durch sie ist das alles in Gewicht, Maß und Zahl

gemacht worden und nichts ohne Gesetz gelassen, da das Gesetz aller Dinge nicht ohne Gesetz ist. Es ist jene Liebe, durch die er sich zwar nicht selbst geschaffen hat, aber sich selbst leitet" (De dil. deo. Ebda. 996).

In Bernhard tritt der ontologische Symbolismus zurück gegenüber einem überaus starken und ausgeprägten anthropologischen Symbolismus.

Hugo von St. Viktors Hauptgedanken zu unserer Frage sind mit besonderem Reichtum in seinem Hauptwerk De Sacramentis entfaltet (P. L. 176, 187 ff.). Ein großartiges Bild göttlich-durchleuchteter Ordnung bietet ihm die Welt. Der Mensch steht in gewissem Sinne „in der Mitte". Alles auf der Welt ist für ihn, auf daß er damit und darin Gott diene. Ordnung waltet überall. Nichts ist unverbunden und isoliert im Ganzen. „Gott ist die absolute Erstursache aller Dinge et secundum se et propter se. . . . Er machte nämlich nach seinem Bilde, was er zur Teilnahme seiner selbst bestimmt hatte, damit aus dieser Teilnahme die gleiche Form heraus gewinnen möge, was in ihr dasselbe Gut besitzen sollte" (ebda. 207).

Diese fundamentalen Sätze enthalten schon eine großartige Zusammenschau alles Lebens in seinem Oben und Unten. Der metaphysische Ordnungsgedanke ist beherrschend. „Gott sah, daß seine ewigen Güter und Seligkeit mitgeteilt, aber dadurch nicht verringert werden können." Im ersteren liegt seine Güte, im letzteren der Erweis seiner ewigen Macht. So wirken in göttlichem Weltschaffen, ja „zu jedem effectus", wesenhaft diese drei zusammen potentia, scientia (sapientia) und voluntas (bonitas). Voluntas movet, scientia disponit, potestas operatur". „Wo diese drei gegenwärtig sind, kann nichts Vollkommenes fehlen, nichts kann vollkommen sein ohne sie" (ebda. 208). „Der Glaube teilt dann dem Vater die Macht, die Weisheit dem Sohne, die Güte dem hl. Geiste zu." Von diesen Dreien her gab der ewige Künstler seinem Werke die Form, darum finden alle Dinge durch sie ihre Vollendung, und sie sind in ihnen von Ewigkeit her geordnet. „Zwar sind sie in Gott substantiell eins, aber der Erkenntnis halber ergießen sie sich durch die Gestalt des Geschaffenen getrennt aus." Im Geiste der vernunftbegabten Kreatur sind die Drei stärker sichtbar gemacht in voluntate et consilio et potentia. Aber auch aus der äußeren körperhaften Welt tritt gleichnishaft die Dreiheit entgegen. Dort „nahm die Unermeßlichkeit der Dinge die Form der Macht, die

Schönheit die Form der Weisheit, die Nützlichkeit die Form der Güte auf". Freilich ist hier nicht mehr „imago", sondern „signum" (ebda. 211).

Die göttliche Disposition bewirkt hier ein Doppeltes: darin daß die Dinge sind, liegt ihre Gutheit; darin, daß sie so sind, ihre Geordnetheit. So hat auch das Schlechte von oben her zwar kein Sein, aber doch, daß es geordnet ist. Gott ist „non malorum auctor sed ordinator". So sind die obigen drei „aeterna fundamenta omnium causarum" (ebda. 213).

Im ethischen Bezirk setzt sich das Gesagte sehr entsprechend fort durch die folgende These anselmischer Prägung: „Darin also, daß (der Mensch) seine Güter liebt, ist die Begierde nach dem Nützlichen (commodum) zu erblicken, darin, daß er das Maß dieses commodum in seinen Gütern liebt, ist das Verlangen nach dem Gerechtsein zu sehen. Das eine ist notwendig, das andere frei. Durch diese beiden sollte die ganze Menschennatur zur Erfüllung ihres Zweckes eingeleitet werden" (ebda. 293).

Denn „von Anfang an waren gute und nach der Gerechtigkeit geordnete Affekte der Menschennatur eingegeben, durch welche er zur Gutheit und Gerechtigkeit aus natürlichem Verlangen hingezogen wurde" (ebda. 274). Alles ist metaphysisch durchschimmert. Die Faktoren des Ethischen, die aktiven wie die Ziel-Elemente sind auf Grund der in der Welt wirkenden drei göttlichen Kräfte gut. Die von Gott gegebenen zeitlichen oder ewigen Güter sind gut, können aber schlecht gebraucht werden. Darum ist dem Menschen ein Maß gegeben, das er zum guten Handeln einhalten muß (ebda. 293). Der Modus des Maßhaltens betrifft dann die Objekte, das Wie, das Wieviel und Wann usw. So bestand daher die Sünde des ersten Menschen darin, daß „er sein Verlangen über das Maß ausdehnte sowohl qualitativ, da er dem Schöpfer gleich werden wollte, wie auch der Zeit nach, da er den Lohn vor dem Verdienste an sich reißen wollte". So ergab sich von selbst die für diese Arbeit entscheidende Formulierung Hugos: „Nicht daß das Schlechte ist, ist das Böse, sondern daß es ohne Maß ist, ist das Verwerfliche, die Schuld rührt daher, daß das Böse nicht Form, nicht Zierde noch Schönheit hat" (ebda. 294). Der Fortschritt Hugos insbesondere gegenüber Anselm besteht in einer gewissen umfassenden Erweiterung des Symbolgedankens. Das Ganze des Seins und Lebens, ja das menschliche Leben selbst wird in allen

seinen Kräften und Schichten in den sakralen Bezug der Abbildlichkeit Gottes aufgenommen[9]).

In der anonymen „Summa Sententiarum" ist der Frage der Sünde größerer Raum gewährt. „An der unkörperlichen Substanz (ontische Gutheit) kann die Seele nicht verdorben werden, sondern nur in bezug auf das Gute, an dem sie partizipiert" (P. L. 176, 111). Das ist vor allem Erkenntnis der Wahrheit, Liebe zur Tugend. Darüber hinaus verliert die „natura deformata" die entsprechende natürliche Veranlagung zum Guten durch Ungerechtigkeit, etwa zur Gerechtigkeit, oder genauer: Die Seele verliert die habilitas eam recuperandi (ebda. 112). Überhaupt werden die Gaben der Seele, ratio, ingenium, memoria etc. durch die Sünde verschlechtert. Aber von Anfang an waren die Menschen perfecti, weil sie hatten, was sie haben mußten (ebda.).

Auch die gleichnishafte Gegenüberstellung Gott — Welt tritt immer wieder bei den Nachfolgern Bernhards und Hugos hervor. Zahl, Maß, Gewicht erscheinen als Grundlage des Seins. So bei Thomas von Vercelli, wo es heißt: „in ihnen zeigt sich naturhaft aller Dinge Leben" (P. L. 206, 99). Ähnlich Wilhelm von Thierry, der Freund Bernhards, in seinem Werke: De natura corporis et animae (P. L. 180, 717). Die Seele ist Gott ebenbildlich, sie ist ein Abbild der hl. Dreifaltigkeit, Auch jeder Körper ist mensurabile, numerabile, ponderabile. Kraft dieser Ähnlichkeit hängt das Geschöpf unlösbar seinem Schöpfer an, da das Ähnliche naturgemäß zum Ähnlichen drängt.

Zumeist sind es augustinische Gedanken, ja selbst seine Formulierungen über diesen Punkt kehren wieder, so etwa bei Lombardus, Gandulfus, Petrus von Poitiers, Alcher u. a. „Was immer ist, ist irgendwie eins, ... auch erstrebt und hält es eine Ordnung . . . und sie haben ihre Ergötzung darin, daß sie das Vorbild der himmlischen Ordnung, zu dem hin sie erschaffen sind, nachahmen." (Petrus von Poitiers. P. L. 211, 879). Dom. Gundissalin sieht mit Alanus von Lille einen Erweis der Trinität in den Elementen jedes Seins. „Materia forma earunque compago tria prorsus diversa sunt, quae cujuslibet substantiae creatione principaliter exiguuntur" [10]).

Bei Petrus Lombardus ist in der üblichen Weise von den Spuren des Schöpfers, auch der Dreifaltigkeit, in der Welt die Rede. So ist

[9]) Vgl. dazu Dempf, Geschichte der Ethik 1927. Seite 73.
[10]) Vgl. Bülow, Des Dom. Gund. Schrift . . . Beiträge 24, 3. S. 48.

darin der Mensch auf Grund der Schöpfung rectus d. h. „der Mensch will naturhaft das Gute". Als Auswirkung hiervon ist die synderisis anzusehen, die scintilla rationis, die auch bei Kain nicht ausgelöscht werden konnte[11]).

So steht hier bei den ethischen Erwägungen tratitionsgemäß das ontische Gutsein voran, „bonum de essentia". Ebenso klar steht demgegenüber das „bonum ex virtute", das übernatürliche Gutsein. Dem ersten entspricht im Handeln das „Stehen", oder wie die früheren Lehrer sagten, das non declinare, dem zweiten das proficere. Letzteres ist erst „im absoluten und vollkommenen Sinne bene, ist spiritualiter vivere, wodurch das ewige Leben verdient wird". Das erstere ist nur „quodammodo bene" (ebda. 419).

Mit dieser Festlegung waren bis dahin im allgemeinen die Darlegungen des ethischen Charakters der menschlichen Handlungen erschöpft. Lombardus ringt um weitere Klärung. Da wird auf der einen Seite noch gesagt, daß vor der Gnade keinerlei Gutes gewirkt werden könne, auf der anderen Seite kennt Lombardus einen Begriff, der später auch bei Wilhelm von Auxerre eine große Rolle spielt: das b o n u m d e g e n e r e. Er referiert es zunächst als Meinung anderer Lehrer: addunt quosdam non tantum essentia, sed etiam genere bonos esse ut reficere esurientem, qui actus est de genere bonorum misericordiae (ebda. 504). Später erscheint er als eigene Meinung: „Wenn ein Jude oder ein schlechter Christ die Not des Nächsten lindert, dann ist er von natürlicher Frömmigkeit geleitet. Er tut Gutes, und sein Wille, der solches tut, ist gut" (ebda. 525).

Bei der Erklärung des Bösen gibt Lombardus zunächst mehrere Ansichten. In traditionellen Ausdrücken wird gesagt: Das Böse ist privatio boni, quia naturam bonam qualicomque privat bono (ebda. 496). Immerhin scheint aus der Schule des Lombardus eine Theorie des Bösen hervorzugehen, die der allgemein gebräuchlichen gegenübersteht. Artur Landgraf spricht geradezu von Porretanern als der alten und den Lombardianern als der neuen Richtung[12]). Während die älteren herausstellten, daß die Sünde als actio ein Gutes sei und darum die Auswirkung des Bösen bzw. seine Wesensbestimmung in der Verderbnis dieses Guten gesehen ward, erscheint bei den Lombardianern das Böse stärker verselbständigt.

11) Libri Sententiarum. Quarachi. I, S. 518.
12) Siehe dazu Arthur Landgraf a. a. O., S. 383 ff.

Gandulfus greift jenen Satz des Augustinus auf: nihil fiunt homines, cum peccant. Im Anschluß daran wird mehrfach betont, daß das Böse vom wahren Sein wegführt[13]).

Bei Petrus von Poitiers zeigen sich beide Ansichten. Er erweist zunächst in überraschender Dialektik die alte These, daß das Böse als Akt gut ist. So sagt er: „was schlecht ist, ist nur durch Partizipierung des Bösen schlecht, also ist irgendein Gutes an ihm. Denn wenn es das nicht wäre, müßte in ihm eine totale Schlechtigkeit sein, wie in Gott die totale Gutheit". Das ist aber nicht denkbar. Weiter heißt es: es müßten dann sowohl Ehebruch wie Mord summum malum sein, also beide dasselbe. (P. L. 211, 975).

Das Böse selbst ist ein Nichts, es steht im konkreten Akt als deformitas dem guten Akt selbst gegenüber. Aber das Böse ist nicht nur passiv gesehen als corruptio der Güter der Seele, sondern auch aktiv. „Die Sünde verdirbt, insofern sie nichts ist" (ebda. 980). Die genauere philosophische Bestimmung der corruptio deckt sich mit der oben aus der Summa Sententiarum zitierten: „Man kann sagen, daß jene nachfolgenden Sünden mehr und mehr durch die Unablässigkeit des Sündigens die Fähigkeit Gnade (zu erwerben) aufzunehmen verderben; denn je mehr der Mensch sündigt, desto mehr entfernt er sich vom höchsten Gut, und so wird seine Heilung schwieriger. Es ist ähnlich, wie wenn einer zunächst an einer Krankheit leidet und nachher eine zweite hinzu bekommt. Wenn diese Krankheit ihn der Gesundheit nicht beraubt, weil sie schon von der ersten geraubt war, so raubt sie sie dennoch, denn je zahlreicher die Krankheiten sind, die einer hat, oder je länger einer von einer Krankheit geplagt wird, desto mehr wird die Fähigkeit, gesund zu werden, in ihm zerstört und von der Heilung weiter entfernt." (Ebda. 980.)

Meister Martin scheidet vielleicht noch stärker zwischen Akt und deformitas des sündigen Tuns. Gott kann in keiner Weise irgendeine Miturheberschaft an der Sünde zugesprochen werden, denn die Sünde entsteht durch die Deformierung, und diese kommt allein vom Menschen her. Hier tritt auch der später von Wilhelm von Auxerre gern gebrauchte Ausdruck der fallacia accidentis auf. Es ist eine Täuschung secundum univocationen praedicamenti, Gott die Urheberschaft an einer Unzucht zuzuschreiben. Das ginge,

---

[13]) Vgl. Joh. de Walter, Magistri Gandulfi sententiarum libri 4. 1924. S. 125.

wenn dieselbe die eigentliche Form des Aktes wäre. Das ist aber nicht der Fall. Der Akt hat seine Form an sich, die Sünde ist nur eine deformatio[14]).

Mit großer Selbständigkeit befaßt sich Gaufried von Poitiers mit der Wesensbestimmung des Bösen. Das Böse ist privatio speciei. Und als species, als „wesenhafte Beziehung, die jeder Sache zu eigen ist" sieht er dies, „eine Seinsbeziehung zu haben zu dem jenigen, in dem sie ihren Anfang hat, zu dem sie auch ihren Ausgang haben wird". Dieser Bezug ist das eigentliche allgemeinste Gut eines jeden Dings. Auch hier das alte symbolische Geleise. Selbst ein Abbild der heiligsten Dreifaltigkeit wird im Ausgang und Rückkehr dieser Art gesehen. Dieser Bezug ist das unterste Reale, ist also bonum, species, natura, ist das wahre Sein. Das Böse hat diese Natur nicht, es ist keinerlei Etwas, ist auch nicht irgendwie gut, auch nicht als Akt, ist also privatio speciei (Landgraf a. a. O. S. 508).

Es erscheint als eine Ausstrahlung dieser Darlegungen, wenn Praepositinus von den Sünden sagt, daß ihnen keinerlei Natur zugesprochen werden kann, weil sie tantum perfectiva sunt naturae nec retinent ordinem (ebda. 509). Oder eine Robert von Melun nahe stehende Sammlung: Die Sünde hat weder ordo noch modus. Eine andere: tota corrupta sunt, tota inordinata, nec hoc quod peccata sunt, nec hoc, quod sunt, a deo habent (ebda. 517—519). So wird verständlich, daß andere Lombardianer dem sündigen Akt keinerlei „naturale" zusprechen, sondern ihn nur als qualitas ansehen, die ganz nur vom Teufel oder Menschen herstammt.

Unsere Untersuchung hat uns bis zu Wilhelm von Auxerre geführt. Der ontologische Symbolismus war überall festzustellen. Bei Bernhard ein mehr antropologischer. Bei Hugo von St. Viktor erscheinen beide stärker in eins verbunden. So ist man allmählich geneigter, die Gutheit auf das Sein selbst zu gründen und es gegenüber der Gnade zu verselbständigen. Das Böse wird auf Grund des seinsmäßigen Symbolismus als negativ gesehen, in verschiedener Weise.

[14]) Mitgeteilt nach A. Landgraf a. a. O. S. 372. Landgraf erwähnt einen Vergleich aus einer anonymen Quaestionensammlung, der deformatio so erklärt: Ein König gibt alles Material zur Verfertigung einer Statue, der Künstler aber kann sie nicht vollenden. So ist also die Schuld des Künstlers die deformatio.

b) Die Darlegungen Wilhelms von Auxerre.

Wilhelm von Auxerre gibt bei der Behandlung der Arten der Liebe seine Auffassung über das Gutsein des Menschen wieder[15]). Eine doppelte, naturhafte (= nicht frei gewollte) Liebe wird unterschieden: 1. eine, die dem Menschen mit dem Tiere gemeinsam ist, die Liebe zum eigenen Selbst, zur Erhaltung dieses Selbst und zu allen Gütern, die demselben dienen; 2. eine dem Menschen eigentümliche unfreiwillige Liebe, durch die „natürlicherweise die Seele das höchste Gut liebt und das Glück erstrebt ohne Überlegung und ohne Wahl". „Denn auch die begehrliche Kraft ist mehr darauf gerichtet, Gott zu lieben als die zeitlichen Dinge; denn zur Gottesliebe war sie von Natur aus gerichtet und aus seiner natürlichen Neigung heraus." (Summa aurea fol. 35 d)[16]). Später würde man sagen, der Wille des Menschen erstrebt seiner Natur nach stets das Gute aus Neigung heraus. (Fol 35 d.)

Über diesem naturhaften Streben, das nie Sünde, aber auch der Caritas nicht entgegen sein kann, steht eine doppelte freigewollte Liebe: 3. die begehrende Liebe, durch die wir alles das lieben, was wir irgendwie haben wollen; 4. die Liebe des Wohlwollens oder der Freundschaft, durch die wir anderen Gutes wollen oder uns mit dem Gute anderer freuen.

In beiden Arten ist eine natürliche Gottesliebe mit eingeschlossen. Aber „Gott wird geliebt als das höchste Beste, als der höchste Nutzen". Diese Liebe ist dann nichts anderes als die Selbstliebe des Menschen, auch in der erwähnten Freundschaftsliebe. Über sie kann sich der Mensch aus der Kraft seiner Natur und ohne Gnade nicht erheben. Es ist „die höchst-mögliche Art der natürlichen Liebe, entsprechend der Zustandsordnung, in der sie ist" (fol. 36 c)[17]). Wenn das Hauptgebot der Liebe über alles schon immer bestand und in die Herzen eingeschrieben war, dann „per solam cognitionem, non quantum ad faciendi potestatem" (ebda).

Dabei wird ausdrücklich abgelehnt, daß diese natürliche Gottes-

---

15) Summa aurea, Buch 2, quaestio 4.

16) Fortan wird Wilhelms Werk „Summa aurea" nur in der verkürzten Form der Folio-Seitenzahl zitiert.

17) Dem Ziele nach ist diese Liebe allerdings gratuitus zu nennen, also gleichgestellt der übernatürlichen, aber nicht der Ursache und dem Motiv nach. So ist sie also, im ganzen gesehen, keine übernatürliche Liebe, „aber sie ist ihr nicht entgegen und widerspricht ihr nicht, kann im Gegenteil ein Weg zu ihr sein". Fol. 36 a.

liebe „simonistisch" sei, d. h. „eine Liebe der Begehrlichen, die Gott lieben um des Gewinnes willen in ordine perverso". „Die Natur macht diese Liebe nicht zu einem Mittel, um irgend etwas anderes damit zu gewinnen." Sündhaft ist es, die natürliche Liebe und ihren Gegenstand zum letzten Ziel zu machen. Denn so sind die Dinge zu lieben, daß darüber hinaus immer noch ein anderes das letzte Ziel bleibt, Gott.

Ist diese Unordnung ausgeschlossen, dann ist die natürliche in keiner Weise konträr der höchsten Liebe, ist aber auch nicht totaliter geordnet, sondern „disparatus" (fol. 36 d), d. h. also wohl irgendwie unfertig, unvollendet, nicht zu letzter Sicht geordnet. In einer Zeit, wo die Theologie den Seinscharakter des Übernatürlichen noch nicht kannte, mußte sein Wesen in höhere Motivgebung gelegt werden, darum konnte die natürliche Liebe nicht den höheren Grad der Freundschaftsliebe erreichen.

Nachdem so in allgemeinster Form das Streben nach dem Guten und damit die sittliche Befähigung des Menschen überhaupt dargetan ist, bietet der Verfasser im 9. Traktat desselben Buches eine weitere metaphysische Verwurzelung derselben mit der These: Alles ist geschaffen nach Art, Maß und Ordnung (species, modus, ordo, fol. 56 c — 58 b).

Da das Thema im Rahmen der Schöpfungslehre behandelt wird, in direktem Anschluß an den 7. Tag, wird der eigentlichen Erörterung die Frage vorangestellt, ob die genannten drei mehr in Gott oder in den geschaffenen Dingen existieren, ob sie also ungeschaffen oder geschaffen sind. Wie fast alle seine Vorgänger sieht Wilhelm Art, Maß und Ordnung doppelt. Zunächst ungeschaffen in Gott als ihm gehörige Eigentümlichkeiten. Sie sind in Gott als in der causa disponens oder mensura mensurans (fol. 58 a), so nicht verschieden von ihm. Er ist „das Maß, allem Gemessenen seine Weise oder sein Maß gebend bzw. alles abgrenzend; er ist die Zahl, jedem Ding seine Art gewährend; er ist das Gewicht, alles in die Sicherheit (der rechten Beziehungen und Verhältnisse) ziehend" (fol. 156 c). Sie sind dann aber in den Dingen mit geschaffen als deren innerste Zuständlichkeiten oder Eigenschaften (dispositiones sive proprietates). Eine eigene Substanz besitzen sie nicht (fol. 58 a).

„Warum aber Gott gerade in diesen drei das Universum geschaffen habe?" (fol. 57 d). Ein leichtes Vorgefecht um die Ver-

schiedenheit der Namen leitet die quaestio ein. Neben den in der hl. Schrift angegebenen Maß, Zahl und Gewicht fanden sich: unitas, species, ordo, auch mensura oder armonia, species, ordo, für die auch er sich entscheidet, wobei er die Bezeichnung unitas gegenüber anderen Lehrern als unzulässig zurückweist (fol. 57 a). Später stellt er nur noch diese und die biblischen drei gegenüber, die er aufeinander zurückführt und als gleichwertig ansieht, wobei er species gegenüber dem numerus, pondus gegenüber ordo als primär und als Ursache bezeichnet.

Auf zwei Autoritäten stützt Wilhelm sich ausdrücklich. Um die drei Begriffe in möglichster Allgemeingültigkeit nehmen zu können, stellt er des Augustinus Bemerkung voran, daß der Begriff mensura sich auf ein Tun beziehe, also umfassend zu denken sei. Um anderseits die Verwendung der genannten Drei bei der Wesensbestimmung des Bösen zu sichern, ohne in gefährliche (manichäische) Folgerungen zu geraten, wird 2. eine auctoritas beati Dionysii mit voranstellt, daß das „Böse nicht die Natur (an sich) verderbe, sondern daß es ein Defekt bzw. eine Beraubung der Umstände der Natur sei".

Anderseits sieht Wilhelm darin nicht eine Beraubung übernatürlicher Güter, sondern der natürlichen Art, Maß und Ordnung. Denn die Sünde raubt dieses Gut secundum se et semper. Das tut sie aber nicht bei den übernatürlichen Gütern, weil dieses Gut nicht immer gegenwärtig ist (fol. 69 b). Immerhin widerspricht diese Wesensbestimmung dem übernatürlichen Tatbestand nicht, da diese Güter nach Wilhelm zwar essentialiter verschieden, aber formaliter und finaliter eins sind. So kann nämlich als debitus et ulterior finis das spezifische Ziel des Übernatürlichen, das Gott lieben propter se, auch als Ziel zur natürlichen spezies des Gottliebens gerechnet werden, das dann — alles nach Wilhelm — durch die Sünde, die libido, geraubt wird als der debitus finis. Siehe S. aurea fol. 69 b—70 b.

So ergibt sich dann, daß species die grundlegende Bestimmtheit der Dinge ist, die innere „Geeignetheit des Dings zu seinem Gebrauch bzw. zur Ausführung des Werkes, zu dem es geschaffen ist" (fol. 57 a). Das Gesagte wird illustriert am Pferd und am Tun der Seele. „Da das Pferd geeignet ist, den Menschen gut zu tragen, hat es eine gute species." So ist es die species der Seele, Gott um seiner selbst willen zu lieben, denn dazu ist sie natürlicherweise

geeignet. Damit es jetzt ein mehr oder weniger hierbei gibt, damit die Geeignetheit zur Gutheit sich vollende, dazu gehören mensura oder das rechte Maß sowie die rechte proportionalitas oder Ordnung im ganzen. Beim Pferde muß das rechte Maß sein, „daß es nicht allzu schnell und nicht zu langsam trägt, sondern in einem mittleren Maße, damit es einen mittleren Rhythmus habe. Die Ordnung muß es im Wurf der Beine haben, so daß es die Beine in geordneter Weise bewege und so in Schönheit einhergehe" (ebda.). Bei der Seele besteht das Maß darin, „daß sie Gott auf unendliche Weise liebe, denn in der Liebe gilt das Maß, kein Maß zu haben. Die Ordnung aber besagt, (daß sie Gott liebe) über alles" (ebda.). Auch bei den Körpern muß es neben der naturhaften species zur vollendeten Schönheit „die rechte Ordnung der Teile und der wohlgeordneten Teile gerechtes Beziehungsverhältnis und Entsprechungsmaß geben" (proportio atque commensuratio). „Weil Gottes Güte allein ohne Maß ist, hat jede Substanz ihre species in einem bestimmten Maße, und weil sie sie hat zum Nutzen des Universums, darum hat sie es in einer Ordnung, die im äußeren Menschen sichtbar wird. Dann nämlich ist der Körper wohlgestaltet, wenn er seine Art oder seine naturhafte Farbe im schönen Maße, in der entsprechenden Weise und Ordnung hat, sodaß die Nase oder sonst ein Glied nicht größer ist als es sein darf im Verhältnis zu den anderen Gliedern" (fol. 68 d).

Es wird betont, daß Maß und Ordnung nicht eigentlich zur primären Substanz der Dinge gehören. Neben der substantiellen species oder der „prima perfectio" gibt es die „naturalis perfectio". Die Unterscheidung hat nichts zu tun mit dem späteren aristotelisch-thomistischen Doppelbegriff von Materie und Form. Hier ist mit der naturalis perfectio oder secunda species wohl eine integrale Ganzheit des Dings gemeint. Im Auge ist die substantielle und erste Gutheit die allgemeine Veranlagung zum Sehen, die zweite und natürliche Gutheit ist die Befähigung, kraft deren es aktmäßig wirklich sehen kann „perfectio ad visum actualiter exsequendum" (fol. 57 b). Oder, wie es später heißt: „es gibt eine doppelte Art der Substanz, die eine, in der das Sein besteht, die nicht zu einem Mehr oder Weniger fähig ist; sie wird nicht zerstört und nicht vermindert, da das Ding in seinem Sein verbleibt. Es ist aber auch eine naturhafte, nicht substantielle species des Dinges, die nicht die aptitudo zu den natürlichen Handlungen dar-

stellt, sondern eine Fähigkeit oder ein Habitus oder eine letzte natürliche Vollendung zu den natürlichen Handlungen, welche wohl verunstaltet werden kann, wenn auch das Ding in seinem Sein verbleibt."

Die Unterscheidung mag ein wenig konstruktiv erscheinen, für Wilhelm sind jedenfalls Maß und Ordnung nicht im Sein der Dinge gelegen, sondern sozusagen in ihrer Verumständung. Daheraus hält er die augustinische ontologische Erklärung des Bösen für möglich: es ist Beraubung von Art, Maß und Ordnung der Dinge. Nach allem Gesagten vermag Wilhelm — in seiner Art überzeugend — zusammenzufassen: Die Dinge sind eher in diesen drei Wesenheiten geschaffen, als in anderen, „weil in ihnen am allermeisten die Fülle und Vollendung der gesamten Schöpfung erreicht wird" (fol. 57 a).

Dies um so mehr, als die drei als „Spuren der Dreifaltigkeit" auf die drei göttlichen Personen zurückgeführt werden, nicht auf Grund der personenhaften Eigentümlichkeit, sondern auf der Grundlage gewisser Zueignungen (fol. 57 c). Es ergibt sich aus der Vorstellung des göttlichen Schöpfungsaktes als eines künstlerischen Tuns. „Wie es beim Materialkünstler ist, daß zu seinem Schaffen die Kraft gehört und die Kunst oder das Vorbild, dem er nachbildet, und der Nutzen oder ein Gut, das ihn zum Schaffen antreibt, so ist beim echten Künstler die Macht zu finden, die dem Vater zugehört, die Kunst oder Weisheit, die dem Sohne gehört und die Gutheit, die dem hl. Geiste gehört." „Wie dem niederen Künstler das Ziel die wirkende Kraft bewegt, diese aber gemäß einem Vorbid arbeitet, so schafft auch der höchste Werkmeister nach den Regeln einer ewigen Kunst." So erscheint also der Sohn als artgebend (causa exemplaris), der Vater als das bestimmende, abgrenzende Element, das Maße gibt (c. efficiens), der hl. Geist als der vom Ziel der Gutheit her alles zu seinem Sinn ordnende ([c. finalis] fol. 57 c)[18]).

Mit unverhohlener Freude verweilt der Verfasser bei diesen Gedankengängen. Wilhelm bringt die drei gar in Verbindung mit der aristotelischen Unterscheidung des bonum honestum, delectabile und conferens zusammen, diese Begriffe mit Gott identifizierend. Das bonum honestum wird verdeutlicht durch den Satz der Schrift: Seid heilig, weil ich heilig bin. Es entspricht also der causa exem-

18) In anderer schöner Form wird der Gedanke wiedergegeben fol. 69 a.

plaris. Als bonum delectabile kann es auf die Zweckursache zurückgeführt werden, als bonum conferens oder diffusivum sui auf die hervorbringende Ursache (c. efficiens), wenn gleich in Gott alles eins ist (fol. 57 c).

Die metaphysische Gutheit der Dinge ist so als Gott verwandt erwiesen, als Spur oder Nachahmung Gottes und seiner Gutheit. „Die Substanz wird vervollkommnet zu ihrer Tätigkeit, zu der sie da ist, durch die sie irgendwie das göttliche Tun bzw. Gott nachahmt" (fol. 68 d). Aus der Abbildlichkeit Gottes heraus begreift die Gutheit der Dinge eine doppelte Bewegung in sich, ein Streben nach dem Höchsten, um in ihm zu ruhen — es entspricht dem bonum delectabile — und die andere Tendenz, nach der „jedes Ding, was ihm von der ersten Quelle eingegeben ist, anderen mitzuteilen trachtet". Diese letztere Fähigkeit ist um so größer, je näher die Dinge der ersten Quelle sind (fol. 57 d).

Der zuletzt gewonnene Begriff der Imitatio Gottes in der geschaffenen Gutheit wird im nachfolgenden Traktat der S. Aurea weiter umschrieben anläßlich des Schöpfungswortes „Lasset uns den Menschen usw.". Die stets gleichen traditionellen Ausdrücke sind i m a g o und s i m i l i t u d o. Die Abbildlichkeit des Menschen wird hier eine solche der „Nachahmung" genannt, „nicht irgendwelcher Nachahmung, sondern der Nachahmung in dem bewußt und frei (diskrete) gewirkten Werke" (fol. 58 c). Gerade durch das bewußte Tun „hängt der Mensch unmittelbar mit Gott zusammen ... Darum wird Gott in ihnen ausdrücklicher, wie in einem eigenen Bilde, gesehen" (ebda.). Nach dem Verfasser kommt das freilich mehr dem erkenntnismäßigen Erfassen Gottes zu als dem liebenden. Beide Weisen haben zwar die ihnen eigene unmittelbare Freude in Gott, aber die Liebe vermag es dennoch nur zu tun „auf Grund des vorhergegangenen Erkennens Gottes", während „durch den Verstand Gott nicht nur wie in einem Spiegel, sondern wie in dem ausgeprägteren Bilde erkannt wird (imago expressior), durch das die Seele unmittelbar mit Gott verbunden wird wie ein Entsprechendes mit dem anderen Entsprechenden" (fol. 58 d). Weil nun imago der stärkere Ausdruck ist, scheint dem Verfasser durch dieses das Erkennen Gottes, durch similitudo das Lieben können ausgedrückt zu sein (ebda.). Allen nicht geistbegabten Geschöpfen kommt nur die similitudo repraesentationis zu, während die similitudo conformitatis keinem Geschöpfe zukommt (fol. 58 c).

Die Frage der ontologischen Gutheit des Menschen muß ihr Komplementum finden in der Erörterung des Bösen und seines Soseins. Diese Erörterungen gliedern sich dann so: an sit, quid sit, unde sit (fol. 66 d ff.). Sie sind sehr eingehend und langwierig.

Ist das Böse ein Sein? Es könnte scheinen, denn das Böse ist irgendwie geordnet, es bringt gute und schlechte Wirkungen hervor, es gibt verschiedene Stärkegrade des Bösen (fol. 66 d—68 b).

Mit den „Heiligen und Philosophen" sieht Wilhelm das Böse als ein Nichts an bzw. als Beraubung einer perfectio. Als Strafe stellt es ein Element der Ordnung, ein Gutes, dar. Insofern „verunstaltet es nicht die Welt". Aber bei der bösen Handlung ist es nicht wie bei der guten, daß es ein Ausruhen im Vollbrachtsein der guten Tat gibt. Das „malum in quiete" ist „die Verunstaltung oder die Verminderung eines Gutes der Natur durch eine schlechte Handlung oder durch häufiges schlechtes Handeln" (fol. 67 b).

Beide Gegebenheiten setzen beim Bösen ein Sein voraus, eine dem Negativen verbundene Handlung. Aber die Wirkungen des Bösen ergeben sich nicht aus seiner „eigentlichen Natur", sondern aus der Eigenart des Bösen als „eines Gemischten" aus Nichts und aus Sein" (ebda.) Das Böse hat nicht eigentlich eine ihm eigene Handlung, es handelt sozusagen per accidens, insofern „ihm die Handlung eines Guten beigemischt ist". „So groß ist die überragende Größe des Guten, daß das Böse nicht gegen das Gute zu kämpfen vermag, außer aus der Kraft des Guten. So hat die Unzucht das Verunstalten des Guten der Menschennatur von der Zeugungskraft, die eine Lust hervorruft, die in sich gut ist. Aber weil diese Handlung beraubt ist der drei: Art, Maß und Ordnung, darum verunstaltet sie das Gute im Menschen. Es ist also dieselbe Unzuchtshandlung actio und deactio. Actio insofern sie die fleischliche Lust hervorruft, deactio aber oder Verunstaltung, insofern sie der vernünftigen Seele nicht naturgemäß ist, die geboren ist, um sich in Gott allein zu ergötzen" (ebda.). „So ist also beim Bösen zu unterscheiden die Handlung, die Ungemäßheit der Handlung und die Verunstaltung selbst", der terminus ad quem (fol. 68 a).

Das Böse selbst hat kein Sein. Auch die Gradverschiedenheit des Bösen ändert daran nichts. Die verschiedene Größe kann kommen von der Beraubung eines größeren Gutes, es kann von der Beraubung eines besseren Gutes (Glaube höher als Reinheit), eines geschuldeten Gutes, schließlich mehrerer Güter zugleich her-

kommen (fol. 67 d). Das dem Bösen verbundene Gute bestimmt die Größe. „Wie beim körperlichen Fieber, so ist es beim geistigen . . . Nicht die Hitze ist das Fieber, nicht der Zieldrang der Hitze, sondern die Naturwidrigkeit oder die Ungemäßheit der Hitze zur Natur hin. So ist nicht der Wille und nicht die Intention des Willens das Boshafte, sondern die Ungeordnetheit des Willens" (fol. 68 a).

Über dem Gesagten erhebt sich nun die These Wilhelms von der metaphysischen Bestimmtheit des Bösen: Es ist die Beraubung von Art, Maß und Ordnung. Der Charakter der Negation wird zunächst gewahrt gegenüber der Meinung, das Böse sei mehr eine Hinwendung zu den Geschöpfen oder anderen verwandten Auffassungen. „Hinwendung und Beraubung (conversio et aversio) sind im Wesen eins, wenigstens beim Menschen." „Aber wenn wir sagen, das Böse ist eine Beraubung, dann berühren wir damit mehr die formale Ursache des Bösen" (fol. 68 b).

Für Wilhelm ist es hier entscheidend, daß jede sündhafte Hinwendung zu dem Geschaffenen geschieht aus jener charakteristischen Haltung des Menschen, die das Geschöpf liebt propter seipsum, liebt, um darin zu ruhen, um es zu genießen. Die Lehrer nannten diese sündhafte Liebe „libido" in einem bestimmten, weiter gefaßten Sinne. „Diese dilectio libidinosa bedeutet realiter die Beraubung von Art, Maß und Ordnung", denn „ein Ding außer Gott lieben um seiner selbst willen und nicht um Gottes willen, ist Beraubung des geschuldeten Zieles und damit der Art und des Maßes . . . . Ist auch Beraubung der Ordnung, weil die zeitlichen Dinge geliebt werden müssen in ihrer, d. h. der untersten Ordnung, zur Erhaltung des Lebens, nicht in der höchstmöglichen" (ebda.).

Der eigentliche Erweis der These ist schließlich nichts anderes als eine erneute Darlegung des früheren, daß das Gute zutiefst in den drei, Art, Maß und Ordnung, bestehe. 1. In ihnen gipfelt die Vollkommenheit eines jeden Dings. 2. Jedes Ding ahmt so die göttliche Tätigkeit nach. 3. Es ist so ein Teil, Glied einer größeren Weltharmonie, denn so „klingt es zusammen mit dem göttlichen Tun und den anderen Geschöpfen, die alle zum Wohl des Universums hinstreben". 4. Es ist auch innerlich notwendig deshalb, weil eins ohne das andere nicht denkbar ist (wie oben). 5. Die drei sind sodann „als geschaffene Trinitas" eine Spur der ungeschaffenen Dreifaltigkeit. So wird auch das Böse eher Beraubung eines

dieser Güter genannt als irgend eines anderen Gutes, etwa des Friedens, der in den Dingen liegt oder anderer Güter, die alle auf jene drei zurückgeführt werden können, vor allem als deren Auswirkungen und Folgen (fol. 69 a).

Es bedarf nunmehr nur noch der Verallgemeinerung. Was oben von der libido, der wesenhaften Sünde, gesagt wird, wird nun von jedem schlechten Werk behauptet (ebda.). „Alle Werke der Laster, die aus der libido hervorgehen, sind ihrer Art, ihres Maßes und ihrer Ordnung beraubt, und diese Beraubung ist ihre Bosheit, durch die sie schlecht sind" (fol. 69 b). „Die libido ist aber nichts anderes als die Begehrlichkeit oder als jener gottlose Wille, der die vergänglichen Dinge um ihrer selbst willen liebt, wodurch diese Liebe das Geschöpf. zu Gott macht und so des Zieles und des Maßes beraubt wird wie auch der Ordnung, weil diese Liebe nur zur Erhaltung des Lebens sein soll" (ebda.). In einer letzten quaestio erhebt sich die Frage, ob eines der drei Güter für sich allein selbst zerstört werden könne? „Jede Sünde kommt aus der libido, aber jede libido kommt aus der ungeordneten Begehrlichkeit" (fol. 70 a). Alles Böse nimmt dem Ding seine perfectio. In der perfectio ist aber im eigentlichen Sinne die Art gelegen. Jede Art aber ist nicht abgeschlossen, vollendet ohne ihre Maß und ihre Ordnung. So ist ein jedes Böse Beraubung der Art, des Maßes und der Ordnung, der Art primär, der beiden anderen in notwendiger Folge (ebda.).

Die Bedeutung der hier behandelten Lehre von der metaphysischen Gutheit aus Art, Maß und Ordnung zeigt sich etwa in Wilhelms Anteil an der Entfaltung des Begriffes der läßlichen Sünde[19]). Wilhelm findet nicht zu letzter Klarheit. Einmal erscheint das delectari in creatura als das allgemeinste Element jeder Sünde. Aus dem fomes peccati steigt der Drang zum frui creatura. Läßliche Sünde scheint also vor allem angenommen zu werden auf Grund der Unvollkommenheit, also der Schnelligkeit und Plötzlichkeit des Aktes. Auch gehört Wilhelm in die Reihe jener Theologen, die noch eine Hinordnung aller sittlichen Handlungen auf das höchste Gut verlangen. Dort, wo das nicht der Fall ist, hält er zwar ein „delectari in creatura citra deum" für möglich, d. h. ohne daß Gott entthront wird und das Geschöpf als letztes genommen wird. Er nennt das „amor minor temporalium" (fol. 90 d).

19) Siehe dazu A. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde, 1923. Seite 41 ff.

Hier wäre nach A. Landgraf das zweite Gebiet für die Annahme einer läßlichen Sünde. Wilhelm nimmt auch hier irgendein Verhaftetsein in der Kreatur propter ipsam creaturam als gegeben an. So würde also sein Prinzip vom metaphysischen Wesen der Sünde ungeschmälert von allen Arten der Sünde gelten.

Wilhelms amor minor temporalium wird verdeutlicht in der Theorie von den indifferenten Handlungen. Alle Handlungen kommen entweder aus „Tugend" (übernatürlicher) oder Natur oder Begierlichkeit. Die erste hat am meisten Art, Maß und Ordnung, d. h. die vom Prinzip der Natur herrührende hat eine natürliche Notwendigkeit oder Nützlichkeit zum Ziele und hat somit Art, Maß und Ordnung nach Weise der Natur. Mehr ist nicht erforderlich. Sie genügt sich selbst. Die Handlungen aus Begehrlichkeit haben die Lust am Geschaffenen zum Ziele, haben deshalb nicht Art, Maß und Ordnung (fol. 78 a und 94 b). Wilhelm macht hier eine wichtige Einschränkung hinsichtlich der bewußten Hinordnung auf Gott. „Dann erscheint eine Handlung beraubt der Art, des Maßes und der Ordnung, wenn sie die genannte Hinordnung haben muß, um nicht schlecht zu sein . . . Bei den indifferenten Handlungen aber ist es offenbar, daß die Art, Maß und Ordnung nicht in stärkerem Maße haben müssen, als sie an sich haben" (fol. 78 a). Oder: „Eine Handlung wird dadurch schlecht, daß sie bei einem vergänglichen Ding stehen bleibt, nicht um Gottes willen . . . denn das heißt aus dem Weg das Ziel machen, und solche Handlung ist des geschuldeten Zieles beraubt . . . Die Nichtbezogenheit auf Gott ist bei solcher Handlung ihre eigentliche Bosheit. Nicht so bei der indifferenten Handlung. Denn eine indifferente Handlung wie Almosen geben ist aus natürlicher Frömmigkeit, aus natürlicher Gottesliebe. Daher ist seiner Zielordnung nach auf Gott gerichtet, was immer lieben kann, sei es bewußt, sei es unbewußt" (fol. 95). Die hier angenommene Indifferenz ist eine Gleichgültigkeit bezüglich des übernatürlichen Verdienstes. Siehe dazu Landgraf a. a. O. 43. Für uns ist jedoch wichtiger, daß hier im besonders starken Maße die Gutheit des naturgemäßen Handelns an sich betont und daher entgegen den sonstigen von Abälards Intentionslehre stark beeinflußten Frühscholastikern eine bewußte Hinordnung nicht so sehr gefordert wird. Es ist dies für die Klärung der Faktoren des sittlichen Handelns in der Folgezeit wichtig geworden. Landgraf weist Wil-

helms weitgehenden Einfluß auf über Wilhelm von Auvergne, Alexander von Hales, Johann von Rupella u. a. (Landgraf a. a. O. S. 46, 49, 58).

Wilhelm hebt sich betreffend der hier behandelten Fragen nicht wesentlich von der Linie der großen Tradition ab. Der ontologische und anthropologische Symbolismus erleben bei ihm eine neue Anerkennung und neue Betonung, der letzte weniger als etwa bei Bernhard. Sie verbleiben aber immer noch in einer sozusagen theoretischen Höhe. Erst unter dem Einfluß der aristotelischen Philosophie gelingt es, besonders bei dem Aquinaten, die Idealität der rationes aeternae in das Sein des Menschen selbst hinein zu legen. In Verbindung mit dem Entelechie-Gedanken wird eine ganz neue Conzeption geschaffen: Es ergibt sich eine Soseinsidealität, die zugleich Zweck und Aufgabe für die sittliche Vollendung wird. Das wird dann verbunden mit der Erstrebung des höchsten und besten Zieles, Gottes selbst. Durch das Aufkommen der neuen Psychologie wird auch die Lehre von der Gutheit des Menschen auf neue Grundlagen gestellt. Die Habituslehre usw. ermöglicht es, die von Augustinus geahnte, von Bernhard stark ausgebaute Wesensgutheit stärker zu unterbauen von den natürlichen Kräften her. Dabei bleibt die von den frühscholastischen Lehrern viel geschätzte symbolistische Lehre ein Glanzstück auch der Hochscholastik. Der große Ordnungsgedanke, der unmittelbar aus dieser symbolistischen Weltschau herausfließt, fand soeben eine umfassende Darstellung in dem letzten Werk von Professor Hans Meyer: Der hl. Thomas von Aquin. Bonn 1938.

2. Synderesis und Gewissen.

In seinem Ezechielkommentar [20]) nahm Hieronymus die Synterese sprachlich aus der Antike herüber. Sachlich kommt sie im frühmittelalterlichen Schrifttum auf bei den Dekretisten, im Anschluß an Gratians Naturrechtsbegriff [21]). Petrus Pictaviensis

[20]) M. P. L. 25, 22, siehe auch Fol. 65 c. bei Wilhelm.

[21]) Siehe zu dem Folgenden die Arbeiten des Benediktiners Otto Lottin. Les premier linéaments du traité de la syndérèse au moyen âge. Revue Néo-scolastique 1926. S. 422. Ferner: Le créateur du traité de la syndérèse. Ebda. 1927. S. 197. Ferner La syndérèse chez les premiers maîtres franciscains de Paris. Ebda. 1927. S. 265 ff. Ferner: La syndérèse chez Albert l. G. et Thomas d'Aquin. Ebda. 1928. S. 18 ff.

scheint sie in die eigentliche Theologie eingeführt zu haben. Sie fungiert hier als der höhere Teil der Seele, der auch bei Kain geblieben ist, der überhaupt bei dem Bösen verbleibt, also nicht mit Regungen der (übernatürlichen) Caritas verwechselt werden darf. Dieser höhere Teil gehört naturhaft zur Seele, bezieht sich freilich auf allgemeine Urteile, nicht auf Einzelentscheidungen und nimmt daher nicht teil an der Sünde; so nach Petrus Pictaviensis und einer Pariser Handschrift[22]). Außerdem hat vor Wilhelm von Auxerre hauptsächlich noch Gaufried von Poitiers über sie geschrieben. Er nimmt eine gegenteilige Meinung an und sieht wohl die Synderisis mehr in der Gesamtseele verankert, weshalb er sie auch verdienen und mißverdienen, wenigstens bisweilen von der Sünde mitgerissen und mitverantwortlich sein läßt.

Wilhelm von Auxerre umfaßt in seiner zur Synthese neigenden Art beide Ansichten und gibt, erstmals wohl, eine geschlossene Zusammenschau des Problems[23]). Dabei mag er gedrängt gewesen sein von der traditionellen Tendenz, gegenteilige Meinungen miteinander in Einklang zu bringen. Er nimmt also beides an, sowohl, daß die Synderesis unsündlich und unfehlbar, wie daß sie zu einem andern Teile an der Sünde mitbeteiligt und verantwortlich sei. Die höhere Ratio erscheint hier konkreter. Sie begreift in sich eine via inferior, je nachdem woher sie ihre Erkenntnisinhalte bezieht. Gewinnt sie dieselben aus dem sinnlichen Erfahrungsbereich (via inferior), dann befindet sie sich auf schwankendem Boden. Die Sinne können falsch berichten, die Synderesis kann auf einer opinio aufbauen. Nur in der Darstellung der Urprinzipien des Moralischen, die sie beim Schauen der prima veritas wahrnimmt, ist sie unfehlbar. Wilhelm stellt hier die ratio superior practica der ratio in speculativis gegenüber und schließt von der Art der einen auf die gleiche Art der anderen. Aber er zieht die Grenze scharf. Sobald die ratio sich daran macht, aus den a priori feststehenden Urmaximen (er nennt es jus naturale, siehe unten S. 36) Schlußfolgerungen zu ziehen, kann sie unter den Einfluß der Einbildungskraft geraten und daher dem Irrtum preisgegeben sein[24]).

---

[22]) Lottin, les premiers linéaments a. a. O. Seite 425.

[23]) Fol. 65 c—66 c.

[24]) Die erkenntnismäßigen und willensmäßigen Kräfte sind einander sehr genähert, ja stark in eins gesehen, er sagt geradezu: Synderesis sive liberum arbitrium.

Mit diesem Irrenkönnen ist für Wilhelm ohne weiteres das Sündigenkönnen verbunden.

In einer späteren Darstellung (fol. 132 d—134) rechnet Wilhelm zur Synderesis auch das naturhafte spontane Gotteserkennen infolge der naturhaften Gottebenbildlichkeit. Durch den Sündenfall hat diese Erkenntniskraft eine Schwächung erfahren, so daß hier eine eigentliche Irrtumsmöglichkeit anzunehmen ist. Immerhin ist auch da eine mühevolle Beweisführung nicht nötig, nicht einmal eine solche, die für die Erfassung gewisser allgemeinster Prinzipien benötigt wird. Kraft der natürlichen Einprägung kann Gott so leicht erkannt werden, wie jene Sätze, die selbst idiotische Menschen erfassen. So haftet dem Begriff der Synderese eine ziemliche Unklarheit an. Der Bezirk seiner Geltung ist unsicher. Ihre Stellung in der psychischen Kräftewelt ist nicht klar erfaßt.

Die Frage stellt sich denn auch wohl so: Ist die Synderesis Seelenpotenz oder Habitus? Philipp der Kanzler hält beides fest. Sein Zwitterding „potentia habitualis" bleibt sozusagen bis Thomas, bald nach der einen, bald nach der anderen Seite betont. Thomas selbst hält nach einigen Schwankungen endgültig daran fest, daß es ein Habitus sei [25]).

Philipp, der die Synderese als einen Rest der Urgerechtigkeit aus dem Paradiese betrachtet und ihre Aufgabe wesentlich in einem Protestieren gegen das Böse sieht, verlegt sie stärker in den willentlichen Teil der Seele [26]). Er entfernt sich hier von der Linie Wilhelms, und sein Standpunkt behält insbesondere bei den Franziskanertheologen die Oberhand. Albert der Große und endgültig wieder Thomas sehen in der Synderese die grundlegenden Normen, die auf Grund sofortiger Evidenz von der ratio (practica) vorgestellt werden [27]).

Thomas beweist aus der Parallelität zu den Urnormen des spekulativen Verstandes, nicht anders als Wilhelm von Auxerre. Den Erkenntnisnormen des praktischen Handelns stellen Albert und Thomas die Gewissensentscheidungen, die sich auf die konkreten Einzelfälle beziehen, als conclusiones gegenüber. In diesen Schlußfolgerungen ist Irrtum möglich, während der Habitus der Urprinzipien nicht irren kann und immer, auch bei verharrenden

25) Lottin, a. a. O. 1927. S. 200 ff.
26) Lottin. Ebda.
27) Lottin, a. a. O. 1928. S. 18.

Häretikern und Verdammten, sich auswirkt, Wilhelm — so sagten wir — kennt diese Schlußfolgerungen, teilt sie allerdings der Synderese selbst zu[28]). In seinen Darlegungen über irgnorantia und prudentia (fol. 92a u. b) kommt er noch einmal auf sie zu sprechen; sie sind selbst auch wieder allgemeine Prinzipien, wenn auch abgeleitet und sekundär. Sie werden dort scientia moralis genannt. Deutlich redet er aber dann von einer Doppelfunktion, dem iudicium mere discretivum und den iudicium diffinitivum, dem theoretischen Wissen und den praktischen Entscheidungen. Die scientia moralis, also wohl der Gewissensspruch. ist mehr Lehrer und Ratgeber, während in der prudentia-Tugend eine Kraft als dictator tätig ist und berufen, immer zu entscheiden, wann gehandelt werden muß und wann nicht. Hier freilich fließen Synderesis, Gewissen, Tugend, freier Wille ineinander über. Es fehlt vor allem die klare Sicht der psychologischen Wirklichkeiten[29]).

Philipp der Kanzler hebt erstmals Gewissen von der Synderesis ab, aber es ist ohne Gewicht. Bis Joh. v. Rupella wird im großen ganzen Synderesis, Naturgesetz und Gewissen in eines gesehen[30]). Dementsprechend wird das Gewissen immer noch als habitus, meist als angeborener habitus, gesehen und so nicht genug geschieden von der Grundanlage der Synderesis. Erst Albert der

---

[28]) Fol. 66 c respond. ad sextum: „sicut intellectus principia speculationis dupliciter speculatur, absolute vel in collatione ad conclusiones, quae oriuntur ex eis. Sic et synderesis principiis operationis dupliciter utitur, et sicut speculativus intellectus secundum primum modum penitus immunis est ab errore, secundum vero alterum de facile labitur in peccatum sive errorem, sic et sinderesis sive ratio, dum circa principia agendi versatur, secundum unum modum peccare potest, secundum alterum vero non est possibile, quod ipse peccet."

[29]) Fol. 92 a. „ . . . est autem differentia inter virtutem politicam et scientiam moralium praeceptorum naturalium, quia scientia illa dictat, quid faciendum quid non. hoc enim est primum iudicium rationis quantum ad opera exteriora, et quantum ad hoc iudicium se habet tanquam consiliarius sive doctor, aliud est iudicium sequens quo iudicat iudicio diffinitive, quid faciendum quid non, hoc iudicio dictans imperat ut hoc fiat et illus non fiat; et secundum hoc ratio se habet tanquam imperator penes quem est auctoritas faciendi vel non faciendi, et secundum hoc scientia, cuius est primum iudicium, non est virtus; sed prudentia, cuius est secundum iudicium. est virtus, quia penes secundum iudicium est autoritas faciendi vel non faciendi. et utitur ibi prudentia virtus politica ratione iuris naturalis. sic énim imperat: noli auferre huic capam, quia nemini est iniurandum."

[30]) Siehe Lottin, La nature de la conscience morale. Éphémérides théologiques. Löwen 1932. S. 252. Ferner: Lottin, La valeur normative de la conscience morale. Ebda. S. 409.

Große, und ganz besonders Thomas von Aquin haben in klaren Darlegungen das Gewissen als Akt erwiesen, lassen es infolge der Wiederholungen höchstens noch als habitus aquisitus gelten. Wie schon oben erwähnt, verlegen sie mit Wilhelm diese sämtlichen normativen Funktionen in die ratio practica. Thomas klärt hier erstmals alle einschlägigen Begriffe. Was Wilhelm das iudicium diffinitivum nennt, weist Thomas erstmals klar dem Willen, dem liberum arbitrium, zu. So kann er Synderesis und Gewissensaussprüche, die er dann als Schlußfolgerung aus der Synderesis und der ratio deliberans sieht, allein als „theoretisch" erweisen. Das Gewissen erscheint freilich als irrtumsfähig, weil neben der Synderesis hier sich die ratio [31]) noch beteiligt, die die Urmaximen verbindet mit den Dingen, weil schließlich auch die Gewissensentscheidung fälschlich aus solchen Prämissen gefolgert sein kann.

Schließlich steht den genannten Begriffen noch das Naturgesetz gegenüber, das dann seit Bonaventura betrachtet wird als der objektive Gehalt der Synderesisnormen [32]).

In der Synderesisfrage ist Wilhelm nicht ungeschickt, sondern in einiger Hinsicht wegweisend geworden.

3. Gewissen und ignorantia.

Außer nach dem Sein des Gewissens (untere Synderesis) scheint Wilhelm keine andere verwandte Frage gesehen und gestellt zu haben. So vor allem nach dem verpflichtenden Charakter des Gewissens, insbesondere auch des irrenden Gewissens. Nach den Untersuchungen Lottins [33]) ist das Problem sachlich schon früher gespürt worden. Die wissenschaftlich-spekulativene Erörterungen begannen erst mit der franziskanischen Schule d. h. mit Alexander Halensis und Joh. von Rupella, also nach Wilhelm von Auxerre. Die Auffassungen der Frühscholastiker sind da noch lange auf falscher Fährte. Die aus sich verpflichtende Kraft des Gewissens wird auf wenige Fälle indifferenter Handlungen eingeschränkt [34]) oder wird, beim irrenden Gewissen, gleichmäßig bejaht und verneint. Prak-

31) Wilhelm spricht von der via inferior der Synderesis.

32) Siehe darüber unten S. 40 ff.

33) O. Lottin, La valeur normative de la conscience morale. Éphémérides théol. Löwen 1932. S. 409 ff.

34) Lottin, a. a. O. S. 413 ff.

tisch wird nur das Bemühen gestattet, den Irrtum des Gewissens abzulegen und also nach der richtigen objektiven Gesetzesnorm zu suchen.

Wilhelm berührt das Problem bei der Frage der Synderesis. Er bejaht, wie oben dargelegt, die teilweise Sündenfähigkeit der unteren Synderesis. „Wenn sie sich[35]) zuviel auf die trügerischen Vorstellungen der Einbildungskraft einläßt, statt dem Magisterium der Synderesisspitze zu folgen", dann hilft sie wenigstens sündigen. Es scheint also nach Wilhelm Sünde zu sein, dieser via inferior des Gewissens zu folgen, wenn sie objektiv falsch ist, und zwar darum, weil er es für möglich hält, stets die schlußfolgernden Einzelentscheidungen der unteren Synderesis (hier Gewissen) am magisterium internum der durch die prima veritas erleuchteten Synderesisspitze zu berichtigen[36]).

Ein andermal wird die Frage von Wilhelm berührt bei der Behandlung der ignorantia[37]). Nach der Schilderung des sündigen Aktes in seinem ontischen und ethischen Sein, nach der Einteilung der Sündenfacta in positive Tat und Unterlassung stellt sich die Frage der Unterlassungssünde zunächst so: Ist schon das Nichtwissen eines sittlichen Sollens Sünde?

Wilhelm stellt zunächst den allgemeinen Satz hin: proprie loquendo nulla ignorantia est peccatum et nulla scientia virtus (fol. 92 a solutio). Ein Nichtwissen kann erst sündhaft sein, wo das entsprechende Wissen irgendwie verdienstlich ist. Da nur dort, wo Leistung und darum Verdienst ist, eine virtus sich bildet, wird hier virtus schlechthin für Verdienst gesetzt. Ein verdienstvolles d. h. sittlich wertiges Wissen ist aber nicht dort, wo das Wissen von selbst d. h. von Natur aus gegeben ist. Das Wissen um das sittliche Tun stellt sich ihm sodann in einer vierfachen Stufung dar[38]). Das sind von oben her gesehen:

1. Die principia per se nota, das Objekt der eigentlichen Synderesis, auch ius naturale genannt. Es „ist in das Herz des Menschen geschrieben von den Stammeltern her".
2. Das aus diesen Urprinzipien abgeleitete moralische Wissen (scientia faciendorum). „Der größere Teil der moralischen

[35]) Fol. 66 b.
[36]) Fol. 92 a ff.
[37]) Fol. 66 a oben.
[38]) Zum Folgenden: Fol. 92 a und b.

Vorschriften folgt aus den Prinzipien des Naturrechtes"; auch sie gelten als „durch die Natur erworben" (vergleiche die conclusiones aus den in der prima veritas geschauten Urmaximen; Abschnitt über Synderesis),

3. Von dieser rein theoretischen Moralerkenntnis und einem abstrakt entscheidenden Urteil (iudic. discretivum), was an sich zu tun erlaubt oder nicht erlaubt ist, ist zu unterscheiden die politische Tugend der Klugheit. „Ein anderes ist das danach folgende Urteil, mit dem (die ratio) urteilt in definitiver Entscheidung, was (jetzt) zu tun ist und was nicht. Durch dieses Urteil diktiert und befiehlt sie, daß dies geschieht und jenes nicht; und hierbei verhält die ratio sich wie ein Befehlshaber, in dessen Händen die Autorität des Tuns und Nichttuns liegt" (fol. 92 a). Dieses verdienstliche und also verantwortliche Tun wird der Klugheit zugesprochen.
4. Davon sind die Moralvorschriften zu unterscheiden, die nur aus dem Glauben herkommen, wie etwa das brüderliche Helfen, aus der Begründung heraus, daß wir durch die Erlösung Kinder Gottes geworden sind. „Die Erkenntnis der glaubensmäßigen Wahrheiten stützt sich auf die prima veritas propter se et super omnia, und daher hat sie bei der prima veritas ein Verdienst, und daher ist sie virtus" (fol. 92 a). Glaube und Liebe werden stark in eins gesehen. Der übernatürliche Glaube ist stets als bewußte Leistung auf Grund eines Aktes der Caritas gedacht, und so ist die Tätigkeit des Glaubens oder der übernatürlichen („theologischen") Klugheitstugend also stets verdienstlich. „Der Glaube nämlich verleiht mehr Kräfte (movet) zur (sittlichen) Tat als die (natürliche) Morallehre; denn der Glaube macht den ganzen Menschen, den inneren und äußeren, lebendig zu guten Regungen und guten Werken. Die (natürliche) Morallehre ist nur theoretisch und nützt wenig oder nichts zur Tugend."[39])

Zur Beantwortung seiner Frage, ob das Nichtwissen eines sittlichen Sollens Sünde sei, sind also zunächst die allgemeinen Sätze aufgestellt: proprie loquendo nulla ignorantia est virtus und naturalia non laudantur (fol. 92 a). Das unter 1. und 2. genannte Wissen ist also nur „scire", ein von vornherein gegebenes scire,

[39]) Fol. 92 b.

darum nicht opus virtutis, sed antecedens ad virtutem. Das Seltsame ist hier, daß Wilhelm von einem Sündigen spricht, sobald sich zu dem abstrakten Wissen über Moralfragen die (Gewissens-) Entscheidung zum bestimmten Falle hinzugesellt. Dann „entschuldigt ignorantia iuris niemand" (fol. 92 b ad tertium), denn das Nichtwissen ist nie Sünde um des Wissens willen, sondern nur wegen des davon beeinflußten evtl. gebotenen Tuns. Aber es wird dann doch Sünde. Es wird contemptus Dei, was des Näheren unten ausgeführt wird. Einem gegnerischen Hinweis auf die Vorhaltungen des Paulus dem Petrus gegenüber in Antiochien antwortet Wilhelm: „Petrus hatte sich dort geirrt. Es gibt eine indiscretio (Nichtunterscheiden, Nichtwissen), eine minor discretio, die mit der caritas zusammen bestehen kann."

Es ist freilich nicht viel mit dieser sehr versteckten Nebenbemerkung Wilhelms anzufangen. Er biegt auch ab. Die indiscretio kann zur Verwundung der Liebe führen, ja sie kann sie zerstören. Immerhin ist hier bis zu einem gewissen Grade angenommen, daß ohne große Schuld ein Nichtwissen bestehen und darum ein Befolgen der irrigen Meinung als unsündhaft möglich sein kann. Aber es kann auch sein, daß Wilhelm diese minor discretio des hl. Petrus als geringe Schuld ansah, und daß er es ablehnt, sich näher darüber zu äußern.

In verstärktem Maße ist nach Wilhelm ein sündhaftes Nichtwissen anzunehmen bei gläubigen Christen. Diese haben jedenfalls Gelegenheit, alles Nichtwissen abzulegen. So wird das tatsächliche Nichtwissen gleichbedeutend mit Verachtung und Ablehnung einer Mahnung Gottes, weil einer erreichbaren besseren Belehrung Gottes. Und im einzelnen Konkreten sind zwar keine genauen Kenntnisse aller Einzelsünden verlangt, aber eine wache und kritisch-bedachtsame Haltung, damit bei Zweifeln und Unsicherheit geforscht und das Richtige gefunden werde. Gelegentlich der Behandlung der prudentia-Tugend fordert er diese sollicitudo de sciendo mit folgenden Worten: „Es kann einer nicht wissen, wann er will, es kann aber einer aufmerksam und bedacht sein auf das Wissen, und insofern kann mit dem Wissen die Sünde der Nachlässigkeit verbunden sein."[40]) Die Formulierung Wilhelms ist also

[40]) Fol. 156 b: „ . . ergo scire non subiacet libero arbitrio, quoniam non scit aliquis quando vult, nec ignorare subiacet libero arbitrio, quoniam aliquis ignorat quandoque licet non vult ignorare; sed esse sollicitum de

diese: non ignorantia est peccatum, sed negligentia sciendi oder: non tenetur scire, sed dubitare et per hoc vitare.

Je nachdem, mit welchem Bemühen nun unterlassen wird, den Irrtum bzw. Zweifel durch die discretio zu lösen, unterscheidet auch schon Wilhelm die bekannten Grade der ignorantia: simplex, grassa, affectata. Hier ist zunächst einmal festgestellt, daß ein Nichtwissen nicht um des Wissens allein willen Sünde ist, sondern wegen der mala voluntas, die darin liegt. Damit ist der Standpunkt des Hugo von St. Victor und P. Lombardus aufgegeben, die diese ignorantia als Teil der Erbsünde ansahen und sie als solche schon zur Sünde stempelten, während Stephan Langton und sein Schüler Godefried v. Poitiers nur noch eine Ähnlichkeit annahmen [41]).

Freilich brauchte Wilhelm hier nur die Linie aufzunehmen, die vor ihm schon Abälard, Gilbert, Gandulfus, Alanus, Praepositinus und Meister Martin inne gehabt haben, daß das Sündigen beim Nichtwissen nur aus einer damit verbundenen Verachtung Gottes bzw. einer bewußten Vernachlässigung besseren Wissens entstehe [42]). Diese Linie blieb in der Folgezeit. Hugo v. St. Cher fordert einen positiven Willensakt für dieses Nichtwissenwollen, während Albert und Thomas mehr die direkt oder indirekt gewollte Unterlassung als Sünde der ignorantia bezeichnen [43]).

Hinsichtlich der Frage, wieweit das Gewissen, evtl. auch das irrende Gewissen, verpflichtend ist, ist hier im wesentlichen das gesagt, was nachher die Franziskanische Schule sagt und auch sonst die meisten Theologen bis vor Albert und Thomas sagen: Das Gewissen hat aus sich kaum eine verpflichtende Kraft, bei den in sich guten objektiven Gesetzen nicht und bei den in sich schlechten objektiven Gesetzen nicht, bei den anderen nur, insoweit irgendeine andere Autorität es bestätigt [44]).

---

sciendo libero arbitrio subiacet, quoniam aliquis potest esse sollicitus quando vult: et ex hoc est vituperabilis quia non est sollicitus et hoc est esse negligentem". Fol. 92 d: „quia discretio debet praecedere ut faciat ipsum scire vel dubitare de peccato quod sit peccatum."

41) Vgl. hierzu: Lottin, La nature du péché d'ignorance. Revue thomiste 37 (1932) S. 634 ff.

42) Ebda. S. 642 ff.

43) Ebda. S. 727 ff.

44) Vgl. Lottin, La valeur normative de conscience morale. Éphém. théol. Löwen 1932. S. 409 ff.

Erst Albert und Thomas finden das erlösende Wort, daß die ratio allein das innerlich unumgängliche Instrument der Erkenntnis des Gesetzes Gottes ist und daß ihr daher unter allen Umständen gefolgt werden muß. Freilich haben auch sie diese letzte Schlußfolgerung nicht absolut und umfassend gezogen.

Bis zu Albert und Thomas fehlt also noch durchaus der Blick für die Wirklichkeit der seelischen Kräfte, ihr Verhältnis zum ethischen Soll und das Ausmaß ihrer Funktionen im Dienste dieses ethischen Solls. Wenn von Wilhelm gesagt wurde, die Sätze des Naturrechtes, sowie die ersten schlußfolgernden Sätze seien ein bloßes scire, ihr Nichtwissen also nicht Sünde, so ist dieser Fall aber kaum als praktisch möglich angenommen, jedenfalls nicht behandelt. Aber gerade hier hätte das Grundproblem von der aus sich verpflichtenden Kraft des Gewissens aufspringen müssen. Insbesondere bei den Nichtchristen mußte die Frage kommen. Es ist also nicht einmal gewiß, ob Wilhelm auch nur eine schwache Ahnung des hier angerührten Problems hatte.

4. Das Naturrecht.

In organischer Verbindung mit der Synderesislehre steht bei Wilhelm die Lehre vom ius naturale. Aber es war ein langer Weg bis dorthin. Wie Lottin in einer Untersuchung über die Entwicklung des Naturrechtsbegriffes zeigt[45]), übernahmen zunächst die Dekretisten unter Anführung von Isidor und Gratian den Begriff des Naturrechtes von den Römern[46]), aber schon nicht mehr in der ursprünglichen Präzision. Immerhin erscheint es bei ihnen als eine vis humanae naturae insitae, gegeben bei allen Völkern durch den Instinkt der Natur, darum Norm für alle späteren Gesetze und Sitten. Da es nur göttliche und menschliche Gesetze gibt, wird das Naturrecht mit dem göttlichen Gesetze identifiziert. Die naheliegende Schlußfolgerung, daß also alle positiven göttlichen Gesetze des Alten und Neuen Testamentes naturrechtliche Kraft haben,

[45]) O. Lottin, Le droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs. Éphémérides théol. Löwen 1924 S. 369 ff, 1925 S. 32 ff und 345 ff, 1926 S. 155 ff. Siehe auch dazu: M. Grabmann, Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin. Archiv für Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie. Bd. 16. S. 12—52.

[46]) Siehe dazu auch H. Rommen: Die ewige Wiederkehr des Naturrechtes. Hellerau 1936. S. 48.

veranlaßt Rufinus[47]), außer den eigentlichen strengen Geboten und Verboten die sog. demonstrationes anzunehmen, d. h. empfehlende Ratschläge und Hinweise, die nach den Umständen getan werden oder nicht getan zu werden brauchen. Das sind schon Elemente der Wilhelmschen Darlegung und der scholastischen überhaupt, aber außerdem, daß das Naturgesetz zu einer obersten Norm erhoben war, blieben die Beziehungen zu Gott, zu Natur und Vernunft ungeklärt. Es bedurfte der Arbeit der Philosophen und Theologen. Die ungedruckten Summen des frühen 13. Jahrhunderts mögen manche Abhandlungen darüber enthalten. Grabmann erwähnt ein dem ius naturale gewidmetes Kapitel einer Pariser Handschrift des Stephan Langton[48]). Lottin führt in der oben genannten Studie für die Zeit vor Wilhelm von Auxerre dessen Amtskollegen Wilhelm von Auvergne an. Er hat den Begriff des Naturgesetzes als einer Anzahl uns eingeborener, aus sich verpflichtender Lebensnormen, erkenntnis- und willensmäßiger Urprinzipien, deren Ausstrahlung die Synderesis ist[49]). In einer späteren Arbeit Lottins werden weitere Frühscholastiker genannt, Anselm von Laon, Abälard, Gandulf von Bologna, Simon von Tournai, Gaufried von Poitiers[50]). Der Begriff des Naturrechtes hat sich unter dem Einfluß der Genannten befestigt und geklärt als die Summe der Prinzipien, die die Vernunft des Menschen, soweit sie naturhaft in ihm spricht und allen gemeinsam ist, angibt. Die wenigen Andeutungen stehen freilich isoliert da.

Wilhelm von Auxerre bietet erstmals einen eigenen Traktat über das Naturrecht[51]). Derselbe hat fünf Questionen: 1. In welchem Sinne der gemeinsame Besitz der Güter anzunehmen sei, 2. ob derjenige, der sich zuerst etwas angeeignet hat, schwer sündigte, 3. über den Unterschied zwischen Naturrecht und positivem Recht, 4. wie das Naturrecht in die Herzen der Menschen geschrieben ist, 5. ob von den naturrechtlichen Geboten dispensiert werden kann?

---

47) O. Lottin. Ebda.

48) Grabmann, a. a. O. S. 15.

49) Lottin, a. a. O. 1925. S. 32.

50) Lottin, Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge. Revue des scienes philosophiques et théologiques. 1929. S. 387 Note 6.

51) Fol. 153 b ff.

Der Traktat findet seinen Platz zwischen den theologischen Tugenden und den dona Spiritus Sancti als Voraussetzung der politischen Tugenden, mit denen er stärker verwachsen erscheint, die deshalb auch unmittelbar auf ihn folgen.

So, in seiner grundlegenden Bedeutung für das sittliche Leben, zeigt das Naturrecht seine Verwandtschaft bzw. Identität mit der Synderesis, wie auch Wilhelm bewußt bei der Synderesisbehandlung den Begriff des Naturrechtes heranzieht, hierin sich wohl an andere anlehnend. Hier darf an unsere obige Darstellung über die Synderesis erinnert werden.

Mit Joh. Teutonicus[52]) in dessen glossa ordinaria hat Wilhelm die dreifache Fassung des Naturrechtes im engeren, weiteren und allgemeinsten Sinne, von denen die beiden letzteren die Naturordnung betreffen, die der Mensch mit allem Sein bzw. mit den Tieren gemeinsam hat. Der Synderesisbegriff verknüpft sich vor allen mit dem ius naturale strictum, das in den Sätzen der naturalis ratio besteht. Wilhelm gibt zwar durh seine Fassung des ius strictum den Ton an für die meisten nachfolgenden Definitionen, die das Naturrecht beschränken auf den Bezirk der vernunftgeleiteten Menschennatur, wie dies zuletzt noch Albert der Große tut[53]). Wenn Wilhelm anderseits die zweite Stufe, das ius naturale universale, dahin bestimmt, quod natura docet omnia animalia ut est coniunctio maris et feminae[54]), so nimmt er hier stärker als Joh. Teutonicus und die anderen Dekretisten und Theologen die Linie des römischen Rechtes wieder auf. Es ist dies um so bemerkenswerter, als später Bonaventura und ganz besonders Thomas von Aquin[55]) diese römische Fassung des ius naturale sich zu eigen machen und es in den Vordergrund stellen. Thomas stuft dann in Anlehnung ans römische Recht so ab: ius naturale ist das, was Menschen und Tieren gemeinsam ist. Was der vernünftigen Menschennatur im besonderen entspricht, bezeichnet er als ius gentium. Die Ableitungen daraus und konkreten Bestimmungen bilden das ius positivum. Den Begriff des ius gentium hat Wilhelm gar nicht, er ist erst von Alex. Halensis wieder aufgenommen worden[56]).

52) Vgl. Lottin, Ephémérides théolog. Löwen. 1924. S. 385.
53) Vgl. Lottin, a. a. O. 1925. S. 43.
54) Fol. 167 b quaestio 1 arbeitet Wilhelm mit dieser zweiten Stufe des ius naturale.
55) Thomas S. Theol. 1,2 u. 94. a. 2.
56) Vgl. Lottin, a. a. O. 1925. S. 346.

Was ist nun nach Wilhelm ius naturale strictum? Es begreift in sich jene Urmaximen, die die Vernunft ohne Überlegung oder doch ohne größere Überlegung diktiert. Ein fünfjähriges Kind weiß aus sich, ohne Belehrung und ohne jedes Nachdenken, daß die Übeltäter bestraft werden müssen. Wie bereits dargetan, geht Wilhelm von der Annahme einer eingeborenen Gottesidee aus. Weil die notio dei uns naturhaft eingeprägt ist, hat jeder, auch das Kind, eine Art Schau der prima veritas. Von hier aus strahlt also dann jene Sicherheit aus auf die ersten Maximen der sittlichen Ordnung, die diese zur unfehlbaren Norm machen, freilich dann nicht mehr, wenn schon schußfolgernde weitere allgemeine Sätze daraus abgeleitet werden[57]).

Am Charakter des Eingeborenseins des Naturrechtes sollte vorab von den Nachfolgern Wilhelms nicht gerüttelt werden. Alex. v. Halensis bringt es mit der augustinischen lex aeterna zusammen und spricht auch von der lex naturalis. Primus actus legis est ligare. Wem verbindet sich das Naturrecht (Naturgesetz) in der Seele?

Was Wilhelm versäumte, wächst hier empor: Die stärkere Verflechtung des Naturrechtsbegriffes mit den verwandten Bezirken,

[57]) Wilhelm wehrt sich freilich dagegen, daß es eine Erkenntnis Gottes in propriis speciebus sei. Also keine eigentliche visio. Es kann höchstens sein eine Erkenntnis per speculum, hier per speculum propinquum, eine Stufe höher als wir gewöhnlich aus den Geschöpfen gleichnisweise Gott erkennen (remotum). Es ist eine intelligentia assimilans, nach der die Seele vermöge ihrer geistigen Natur anderes Geistige erkennen kann, so die Engel um Gott. Weil hier aus dem Geistigen erkannt wird (soweit es mit Gott ähnlich ist), ist es ein speculum propinquum und wird es „videre" genannt. Wie es im Gebiete der Vorstellung eine imaginatio recolens gibt, die frühere Vorstellungen wieder aufleben läßt, und eine imaginatio assimilans, die schöpferisch nach ähnlichen Bildern ein neues Bild zusammendichtet, so gibt es im Rationalen eine intelligentia recolens und assimilans. Weil die Seele durch die ratio sich selbst erkennt, vermag sie gemäß einer Verähnlichung mit sich selbst auch die Engel zu erkennen. Fol. 196 d. Aber es ist keine transmissio speciei vel imaginis propriae dei in spirituale organum, sondern es ist noch ein gleichnishaftes Erkennen, eine coniecturatio. Fol. 209 c—d.

Wilhelm gibt zu, daß diese Erkenntnis aus dem speculum geistiger Erkenntnisbilder nicht von den Sinnen herkommt, sondern unmittelbar aus dem Innesein des geistigen Wesens der Seele selbst. Für diese starke Betonung platonischer Erkenntnislehre nimmt Wilhelm gar Aristoteles in Anspruch. Fol. 154 d. Vgl. dazu Lottin, a. a. O. 1925. S. 35.

Diese Schau der prima veritas ist, insofern diese gefällt, zugleich eine naturhafte Erfassung der prima bonitas dei. Mit der Erfassung der bonitas erfaßt der Mensch „cum aliqua collatione" auch die Gerechtigkeit und daraus den Haß Gottes gegen die Sünden und den Sanktionswillen Gottes usw. Fol. 154 d quaestio 4.

sowie die psychologische Unterbauung. Teilweise darf hier auf die bei der Synderesisfrage gegebene Darstellung zurückverwiesen werden.

Wilhelm, der in entscheidender Weise das ius naturale mit dem Komplex des Tugendlebens in Verbindung gebracht, hätte hier leicht zu weiter ausholenden ethischen und psychologischen Fragen finden können. Er tut es nicht. Er läßt zunächst schon das Verhältnis von ius naturale und Synderesis unbestimmt. Gewissen ist nicht klar gefaßt. Die Synderesis ist in der ratio practica zu denken. Eine eigentliche psychologische Frage hat er nicht, wie oben dargetan.

Nachher trennen Alexander Hal. und Bonaventura für eine Zeitlang Naturgesetz von Synderesis, welch letztere sie in die willensmäßigen Kräfte hineinverlegen (siehe oben). Alexander Hal. legt die lex naturalis als eingeborenen Habitus in die tiefere, alles tragende und treibende „facultas animae". Bonaventura leugnet das, vindiziert der ratio an sich die genügende Kraft, die ersten Prinzipien im Anschluß an sinnhaft aufgenommene Termini in unmittelbarer Evidenz zu erweisen. Das Naturgesetz wird dann nur der objektive Gehalt dieser Prinzipien. In dieser Hinsicht hat Bonaventura Thomas vorgearbeitet. Er konnte sich dabei ganz anders auf Aristoteles berufen als der mit dem Stagiriten noch nicht genug vertraute Wilhelm von Auxerre.

Inzwischen hatte Albert der Große Synderesis und Gewissen anders gefaßt. Wie schon einmal erwähnt, hat man bis Thomas einschließlich die von Wilhelm von Auxerre aufgebrachte Gegenüberstellung der jeweils ersten Prinzipien der spekulativen und praktischen Vernunft konstant beibehalten. Albert ist gedrängt, die konkreten Einzelentscheidungen des Gewissens als Schlußfolgerungen der ersten Prinzipien zu sehen. So zieht er die Synderesis wieder in den Bezirk der ratio hinüber. Da er aus dem Gesagten heraus die ersten Prinzipien als stabile, vorgegebene Prämissen betrachtet, diese selbst aber eben die lex naturalis darstellen, so wird bei Albert das Naturrecht wieder zur eingeborenen Anlage, facultas oder habitus oder potentia habitualis, wie man sich ausdrückte. Thomas geht da nicht mit Albert. Aber er verknüpft die beiden sich gegenüberstehenden Linien.

Was ist dabei aus der Lehre Wilhelms von Angeborensein der Urprinzipien geworden? Thomas hat alles viel tiefer gefaßt. Nicht

eine dem Menschenwesen von oben d. h. von außerhalb seines Wesens ermöglichte Schau der prima veritas! Die ersten Prinzipien werden tiefer, innerlicher gesehen. Sie sind die gemäß der lex aeterna in den Menschen hineingelegte Form seines Wesens und bezeichnen weiter die in der ratio sich äußernde Neigung, diese innere Form zu realisieren und darum zunächst in den ersten Prinzipien auszudrücken. Den konkreten Vorgang der Bildung dieser Prinzipien übernimmt er von Bonaventura. Naturgesetz ist also verwandt mit der lex aeterna, ist aber im Sinne Bonaventuras die objektiv genommene Summe der ersten Prinzipien, die kraft der ratio naturalis erkannt werden. Es sind Urteile, „die per se bekannt sind". Nur so kann von einem Angeborensein geredet werden. In der ratio naturalis ist dann die Synderesis zu denken als der Habitus dieser ersten Prinzipien, aus denen das Gewissen aktmäßig seine Entscheidungen heraus folgert[58]).

Schon bei den Dekretisten hatte sich im Anschluß an die Gegenüberstellung des Naturrechtes und positiv göttlichen Rechtes die Notwendigkeit ergeben, eine Gliederung und Abstufung der naturrechtlichen Verpflichtungen vorzunehmen. Man hatte (siehe oben) praecepta, prohibitiones et demonstrationes unterschieden, was Wilhelm zunächst übernimmt[59]).

Die traditionelle Anwendung auf die Frage des Gemeinbesitzes der Güter bzw. des Privateigentums interessiert ihn so sehr, daß sie als erste questio an die Spitze des ganzen Traktates gestellt wird. Von den Dekretisten waren die einen geneigt, den Gemeinbesitz aller Güter zum Naturrecht zu machen (Isidor und Gratian)[60]), Rufinus hatte es zu einer Demonstratio gemildert, deren Erfüllung sozusagen freigestellt wird. Andere nehmen den Gemeinbesitz als bedingtes Gesetz des Naturrechtes, verpflichtend nur im Paradieseszustand. Huguccio und andere nahmen es wieder als ein naturrechtliches Gebot schlechthin, in seiner Ausübung nur beschränkt auf bestimmte Fälle der Notwendigkeit. Nach Wilhelm ist im Paradieseszustand und in der Seligkeit der gemeinsame Besitz aller Dinge naturgemäß ius naturale. Im Zustand der gefallenen Natur ist das ohne Vernichtung der Ordnung nicht möglich. „Im Zustand der bösen Begierlichkeit und verderbten Natur

58) Vgl. Lottin, a. a. O. 1925. S. 353.
59) Fol. 153 c.
60) Vgl. Lottin, a. a. O. 1924. S. 373 ff.

ist es kein Gebot, noch kann es das sein. Denn wenn es so wäre, würde das Gemeinwesen aufgelöst und das menschliche Geschlecht würde sich im gegenseitigen Mord vernichten. Dennoch müssen allerdings alle Dinge zur Zeit der äußeren Not gemeinsam sein, denn die natürliche Vernunft schreibt vor, daß das Wohl des Nächsten mehr zu lieben sei als jene zeitlichen Güter. Also da der Diebstahl gegen das Naturrecht ist, ist es gemäß dem Naturrecht, daß irgendetwas Eigentum ist" (fol. 153 c). Das Privateigentum gehört also jetzt zum Naturrecht erster Ordnung, freilich „die Natur duldet es quasi coacta" (ebda.)[61]). Alexander H. und Albert der Große: Gemeinbesitz und Privateigentum sind beides Gebote des Naturrechtes, sie verpflichten nur zu verschiedener Zeit, wie Albert sagt: entsprechend der Materie, die sie ordnen sollen[62]) Es ist im wesentlichen dasselbe, was Wilhelm von Auxerre sagte.

Die naturrechtlichen Bestimmungen werden von Wilhelm weiterhin in neuartiger Weise gestuft, je nachdem sie zur Erreichung des letzten Zieles, der Liebe Gottes, unbedingt notwendig bzw. sehr nützlich oder, wie im dritten Fall, zu einer besonders vollkommenen Liebe geeignet sind. Zu der letzteren Art rechnet er z. B. das Gelübde und das geduldige Ertragen des Unrechtes. Von der ersten Art kann nie dispensiert werden. Zur zweiten Art, von der unter Umständen Dispens gegeben werden kann, rechnet er das Verbot der Vielweiberei.

Erst Thomas von Aquin hat in seinem Sentenzenkommentar eine ähnliche Gliederung. Er unterscheidet Naturrechtsgebote erster und zweiter Ordnung und er stuft ebenfalls ab nach der Notwendigkeit derselben zur Erreichung des letzten Heilszieles[63]). Die Darlegung ist selbstverständlich mehr durchdacht. Die zweitrangigen Bestimmungen sind auf die ersten hingeordnet und können um der ersten willen ausgeschaltet werden, so das Verbot der Polygamie, welches er zu den Bestimmungen zweiter Ordnung rechnet.

Die Einteilung der Verbote des Naturrechtes hatte Wilhelm von früheren übernommen, „Verbote in se et secundum se", von

[61]) Wilhelm rechnet diese nur zu bestimmter Zeit verpflichtenden Gebote unter demonstrationes, so die Rufin'sche Einteilung in praecepta und demonstrationes übernehmend, aber ihren Sinn etwas umgestaltend.
[62]) Vgl. Lottin, a. a. O. 1925. S. 49 ff.
[63]) Ebda. S. 359.

denen nie disponiert werden kann, „Verbote in se, aber nicht secundum se", von denen Dispens gewährt werden kann. Eine Zeitlang wird diese Unterscheidung von den Theologen mitgenommen, dann verschwindet sie. Später modifiziert Thomas diese Auslassung. Andere Gesichtspunkte treten stärker hervor. Schließlich wird — in den späteren Werken — das letzte Ziel des Menschen die eigentliche erste Bestimmung des Naturgesetzes, die dann als eine Art Generalprämisse erscheint, aus der die anderen Bestimmungen bis hin zu den Aufstellungen der positiven Gesetze und Klugheitstugend mit größerer oder schwächerer Notwendigkeit abgeleitet werden [64]). Eine Hierarchie der Bestimmungen ergibt sich dann nach dem Wert der materialen Gebiete, die geordnet werden sollen, sei es das animalische, sei es das höhere rationale. Beide Gebiete aber finden ihre letzte Ordnung durch die natürliche Vernunft. Wenn dann die positive menschliche Gesetzgebung und die Regeln der Klugheitstugend nur soweit anerkannt werden als sie der natürlichen Vernunft im tiefsten konform sind, dann wird hier die seit Wilhelm gewordene größere Verflechtung und Ausweitung der Probleme sichtbar. Aber andere, insbesondere Albert der Große, hatten auch hierin Thomas vorgearbeitet [65]).

5. Von der Willensfreiheit (liberum arbitrium).

Wilhelm teilt das Problem des liberum arbitrium in fünf Fragestellungen auf: 1. warum ist das liberum arbitrium eher gut als böse zu nennen? 2. über Wesen und Difinition des liberum arbitrium, 3. über die Freiheit desselben, 4. über das, was es vermag, 5. über die Fähigkeit der Synderesis zu sündigen [66]). Es ist insbesondere über die zweite und dritte Frage gearbeitet worden von Otto Lottin in der Revue thomiste [67]). Der Gelehrte hebt aus dem Fluß der

[64]) Freilich wegen der Mangelhaftigkeit der Menschennatur und der Wandlung der Verhältnisse sind diese Ableitungen selbst veränderlich. Thomas weist hier auf die Einrichtung des Privateigentums hin, das er — anders als seine Vorgänger — von der Natur weder gefordert noch verboten, sondern von der überlegenden Vernunft des Menschen her in Anpassung an die Verhältnisse, keineswegs aber gegen das Naturgesetz eingerichtet sein läßt.

[65]) Vgl. Lottin a. a. O. 1925. S. 53.

[66]) Fol. 63 a bis 66 a.

[67]) Vgl. Otto Lottin, Les définitions du libre arbitre au XII. siècle. Revue thomiste 1927. Seite 104 ff. — La théorie du libre abitre pendant

problemgeschichtlichen Entwicklung zwei Hauptfragen als wesentlich heraus: 1. in welcher Seelenkraft ist das liberum arbitrium wesentlich zu denken? 2. was ist eigentlich die Freiheit?

Wilhelm von Auxerre sieht die ratio durchaus als alleinigen T r ä g e r der freien Entscheidung, des liberum arbitrium. Zu Beginn des frühen Mittelalters war das Problem der Willensfreiheit in seinem psychologischen Belange wenig herausgearbeitet. Der große augustinische Kampf um die Gnade beherrschte noch das Denken. Noch lag mit unbestimmten Grenzen der Anteil des natürlichen Faktors der Seele und des übernatürlichen Faktors der Gnade nebeneinander. Noch bei Bernhard besteht daher das liberum arbitrium nur im consensus zur Gnade [68]). Die wachsende Kraft des Denkens mußte zu starken Unterscheidungen führen. Die Frage nach dem eigentlichen Anteil des moralischen Geschehens wuchs. Unter Anführung von Anselm von Laon, Bernhard und Abälard hatte sich bis Praepositinus die Linie gebildet, die ratio als die eigentliche Trägerin des moralischen Lebens und darum des librum arbitrium bzw. der sittlichen Entscheidungen zu sehen (platonische Schau der Psyche) [69]).

In gewissem Sinne stand dem die Formulierung des Lombardus entgegen: lib. arbitrium est facultas rationis et voluntatis, bonum eligere etc., ohne daß näher angegeben wäre, was für ein psychologisches Gebilde das Wort facultas bezeichnet und ohne dazu Stellung zu nehmen, ob die voluntas nunmehr anders, selbständiger neben der ratio zu denken sei, ob gar das liberum arbitrium verschieden von ihnen beiden, über ihnen oder identisch mit ihnen sei. Durch diese Lombardus-Definition war eine Reihe von Problemen wurzelhaft gegeben, die, jetzt noch kaum erkannt, später die Scholastik sehr beschäftigen würden. Einige nehmen für das liberum arbitrium eine neue Seelenkraft an, andere helfen sich mit einem neuen Begriff „habilitas, facilitas" und wollen darin irgendeinen Zustand der ratio sehen. Wieder andere stellen gegenüber

---

le premier thiers du XIII. siècle. Ebda. Seite 350 ff. Le traité du libre abitre depuis le chancelier Philippe jusqu'à S. Thomas d'Aquin. Ebda. Seite 446 ff. Otto Lottin, Le traité du libre arbitre depuis le Chancelier Philippe jusqu'à S. Thomas d'Aquin (Suite). Revue Thomiste 1929. S. 234 ff. — Lottin, Le libre arbitre chez S. Thomas. Ebda. S. 400 ff.

[68]) O. Lottin, Revue Thomiste 1927. S. 111.

[69]) Ebda. S. 357 ff.

„naturalis habilitas" und Akte[70]). Ganz von ferne kündet sich die spätere, so klare Unterscheidung von potentia und habitus an. Noch ist diese Klarheit nicht da, auch bei Wilhelm nicht.

Die zweite quaestio des elften Traktates des zweiten Buches der Summa aurea[71]) fragt nach dem Wesen des liberum arbitrium. Die psychologische Frage wird hier gestellt: welches ist das Organ, der seelische Träger der freien sittlichen Entscheidungen? Zunächst wird zurückgewiesen, daß es „eine aus ratio- und voluntas-Elementen gemischte neue Seelenkraft sei. Aus gleichen Gründen könnte man eine vierte folgern usw.". Das lib. arbitrium erfordert auch nicht eine vierte „neben den drei (platonischen) Seelenpotenzen: eine potentia eligendi". Ist auch nicht gleich dem rationalen und konkupisziblen Seelenteil. Ist schließlich nicht eine allen Seelenteilen gleichmäßig verhaftete Kraft, etwa weil „dem eligere ein appetere folge . . . das Begehren aber in jeder Kraft der Seele sei".

Wilhelm entscheidet zunächst so: „Das lib. arbitrium ist dasselbe, was die ratio ist, und zwar ist es eine Fähigkeit zu wählen. Wählen ist Zustimmen in eine von mehreren Möglichkeiten, die überlegt und beratschlagt sind. So steht also die ratio für das unterscheidende Überlegen (discretio), voluntas für die Neigung zu der einen der beiden Möglichkeiten." Und später „jenes, in dem zuerst Verdienst und Mißverdienst, in dem allein das freieste Wollen ist, ist das lib. arbitrium, und das ist die ratio allein, denn ihrem Wollen müssen sich beugen die Strebungen (voluntates) aller anderen Kräfte".

Die Vorstellung von der ratio ist keineswegs eine starre, sondern eine vielfach gelockerte. Gegenüber mehreren Schwierigkeiten entwickelt Wilhelm ihre Eigenart und Dynamik in dem Bereich des Psychischen, wie er es sich denkt[72]). Die ratio als lib. arbitrium erscheint nicht nur als ein abwägendes Feststellen von verschiedenen Möglichkeiten des Tuns. Sie könnte dann natürlich nicht Trägerin eines sittlich verdienstvollen Handelns sein. Sie enthält „ein d o p p e l t e s Urteil, eines, mit dem sie urteilt, was einer (an sich) tun müsse, was nicht. Dies ist ein Urteil „merae discretionis", bei dem es nicht Verdienst und Mißverdienst gibt . . . das andere Urteil ist jenes, bei dem einer — wissend auf Grund der ver-

70) Lottin. Ebda. S. 363 und 369.
71) Fol. 63 b.
72) Fol. 63 c quaestio incidens.

gleichenden Erwägung mehrerer Möglichkeiten, was zu tun ist und was nicht — nun endgültig bestimmt, entscheidet und befiehlt, daß dies jetzt geschehe, jenes nicht . . . und dieses Urteil ist verdienstlich und ist ein Akt der potentia eligendi d. h. des lib. arbitrium". In der Eigenart dieses Doppelurteils liegt es dann begründet, daß das zweite nicht vom ersten her festgelegt und daher unfrei ist, dieses „höhere Etwas (erstes Urteil) ist nicht befehlend, sondern ratend, denn das lib. arbitrium ist nur soweit (frei) befehlend, als es selbst nicht (innerlich) festgelegt und befohlen ist. Daraus wird dann der Sinn der Definition offenbar: f a c u l t a s rationis et voluntatis etc. Sie ist eine facilis potentia, d. h. die Fähigkeit leicht das zu wollen, in das die Zustimmung kraft der vorhergegangenen Überlegung erfolgt ist"[73]). Das Problem des Verhältnisses von ratio und voluntas ist gestellt oder mehr dunkel geahnt. Ist das Lombardsche Wort „facultas" gewissermaßen ein äußerer Anstoß zu der erneuten dialektischen Bemühung, so ist hier — in getreuem Wortanklang an das Lehrerwort — ein Neues gefunden „potentia facilis". Die Fassung erscheint fast wie eine vorsichtige Verschleierung eines neu und tiefer zu Sagenden und will doch vielleicht nicht viel mehr geben. Immerhin liegt sie in der Linie der oben angedeuteten Entwicklung und bestimmte den Kanzler Philipp mit, hier bald von einem Habitus des lib. arbitrium zu reden. (Siehe dazu die späteren Ausführungen unten Seite 53.)

In der dritten quaestio (fol. 64 a) — Frage nach dem Wesen der Freiheit, nicht mehr des lib. arbitrium — legt Wilhelm Wert darauf zu betonen, daß die Freiheit kein Habitus sei, sondern daß die Fähigkeit des arbitrium der Seelenpotenz an sich anhafte. Eine dreifache Freiheit, so ist die Darlegung dieser quaestio, ist möglich: a necessitate, a peccato, a miseria. Beruht die Freiheit auf einer habitusartigen Zuständlichkeit, so muß sie durch Übung erst erreicht und kann darum schon von außen her in ihrer Existenz behindert werden. „Daheraus erhellt, daß, wenn gesagt wird, das lib. arbitrium sei eine facultas rationis etc., wir nicht sagen, diese

[73]) Liberum arbitrium id est discretio liberi arbitrii habet aliquid superius non imperans sed consulens, nam liberum arbitrium est ita imperans quod non imperatum. Ex his palam est quomodo sit illa diffinitio intelligenda liberi arbitrii, quam ponit Augustinus: Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis, id est liberum arbitrium est facilis potentia, id est potentia facile volendi id in quod est consensus ex deliberatione et discretione praehabita. Fol. 63 c.

facultas sei eine Fertigkeit (abilitas) der Potenz . . ., sondern daß sie die Potenz selber ist, die dann so genannt wird, wegen der Fertigkeit, welche ihr (von Natur) anhaftet." Nur so also ist die Freiheit gegen äußere Einwirkung gesichert; „. . . sie ist ohne äußeren Zwang in jedem, der das lib. arbitrium hat".

Von neuem glaubt Wilhelm sodann die ratio sichern zu müssen gegen die appetitiven Kräfte[74]). Sie ist weder einer Wesenheit mit dem konkupisziblen und irasziblen Seelenteil, denn das kommt Gott allein zu ohne Potenzen zu sein (er ist seine bonitas und potentia selbst; der Mensch braucht sie, „um sein Wesen immer mehr zu ergänzen und zur Vollendung zu führen") — noch ist es nötig, wegen der verschiedenen Formalobjekte des Wahren (Falschen) und des Guten (Schlechten) ratio und lib. arbitrium scharf zu trennen. Dabei ist freilich schon die Fassung des Obersatzes bezeichnend. Er spricht nur von der potentia cognoscitiva sive apprehensiva des Wahren, Falschen und des Guten, Schlechten. Bei solcher Betonung des Erkenntnismäßigen kann er freilich, ohne den Dingen Gewalt anzutun, Sätze zur Begründung bringen, die uns aus der Thomasschule später geläufig sind: „Der Intellekt ist in gewissem Sinne alles, denn er hat Ähnlichkeit mit allen Dingen; wie also das Wahre und Gute im Wesen eins sind, so erkennt derselbe Intellekt das Wahre und Gute." Irgendwie erscheint aber dem Verfasser die Darlegung unbefriedigend. Denn er hält sich von Neuem entgegen: „Eine andere ist die potentia, durch die die Seele im Guten ruht." Hier trifft Wilhelm eigentlich auf die tiefere Schwierigkeit. Aber seltsam, während er oben sozusagen die althergebrachte Teilung der Seele urgiert, geht er nunmehr von einer wurzelhaften Einheit aller Potenzen in der Seele aus. „Denn die Seele wird in und mit dem Begehren des konkupisziblen Teils getrieben, in ihrem rationalen Teil die prima veritas zu genießen und schauend in ihr auszuruhen." Es ist also nur e i n e Bewegung in der Seele, deren Ansatz in dem einen Teil, deren Gipfelung aber im anderen, rationalen Teile zu denken ist. Die ratio ist gleichmäßig das Bett des Wahrheitserfassens u n d der Erstrebung des Guten.

Dr Grund für diese langwierigen Bemühungen ist wohl die Befürchtung des Verfassers, daß das lib. arbitrium zu nahe an die zwei unteren Seelenteile heranrücke und der Bestand der freien

[74]) Fol. 63 c qu. incidens, corroll.

Willensentscheidung stärker gefährdet sei. Darum bleibt es in der ratio. Darum ist die ratio die große einzige Seelenpotenz im freien geistigen Bezirk. Die psychologische und darum gesamtphilosophische Sicht Wilhelms ist noch immer die platonische und nicht die aristotelische.

In dem Maße aber, wie die ratio stärker zur Trägerin des lib. arbitrium wurde, mußte die Frage brennend werden, wie weit sie mitbeteiligt ist an der Sünde. Dieses um so mehr, als von anderer Seite die Frage des Verdienstes und Mißverdienstes hereingebracht wurde. Alle Seelenkräfte können teilhaben am Verdienst oder Mißverdienst, so nach Lottin eine Stephan Langton zugeschriebene Pariser Handschrift[75]). Die Begriffe actus eliciti und imperati tauchen auf, die später nicht mehr wegzudenken sind. Die unteren Seelenkräfte nehmen teil am Gesamtgeschehen, aber sie werden gelenkt und kommandiert von der ratio, die ratio ist regnativa. Die Tätigkeit des lib. arbitrium — so Robert von Melun — erstreckt sich auf alle affektiven Bewegungen des inneren Lebens. Das lib. arbitrium ist also eine natürliche Befähigung, frei zu bejahen oder zu verneinen, was im Menschen an guten oder schlechten Regungen ist[76]). Das aber erhöht die Bedeutung der ratio als der verantwortlichen Trägerin des lib. arbitrium.

Die Schwierigkeiten werden von Robert von Melun stärker empfunden und ausgedrückt: Wenn dem arbitrium obliegt, die schlechte Handlung als solche zu beurteilen, wie kann es dann von ihm ausgehen, wenn das Böse wirklich geschehen ist? Robert antwortet wie nachher Simon von Tournai und Stephan Langton: Die Zustimmung mag im Willen liegen, die ratio sündigt aber, weil sie sozusagen als Vorgesetzte die Verantwortung trägt für das, was der untergeordnete (Wille) tut. Stephan Langton: sie hindert es nicht, obwohl sie es könnte. Gern wird das Bild gebraucht von dem Architekten, der verantwortlich ist für das Tun der Arbeiter, vom König, der eben wissen muß, was in seiner Stadt vorgeht und es verhindern kann. Präpositinus: sie ist die dominierende Kraft, sie „treibt den Willen an". Ratio und lib. arbitrium werden identifiziert[77]).

---

75) Lottin, a. a. O. 1927. S. 355.
76) Ebda.
77) Ebda. S. 350 ff.

So war auch bei Wilhelm der Frage nicht auszuweichen, wieweit die ratio sündige, also verantwortlich sein, wieweit sie nicht sündigen könne. An anderer Stelle wurde gezeigt (oben Seite 27) wie und wo die Anfänge des Synderesis-Begriffes liegen. Wilhelm von Auxerre findet ihn vor, aber er baut ihn stärker in das ethische Gesamtbild ein. Unter dem Eindruck der Lombardus-Definition arbeitet Wilhelm klar als die eigentliche Aufgabe des lib. arbitrium das praktische Entscheiden heraus und hebt dasselbe scharf ab von der theoretischen Überlegung und Beurteilung des sittlichen Sollens. Letztere identifiziert er dann mit der Synderesis (oben Seite 28).

Doch damit ist das gesamte Kräftespiel in der ratio noch nicht genügend herausgestellt. Auch die höhere (theoretische) ratio hat Anteil an der Sünde. „Uns scheint sine praeiudicio, daß die Synderesis der höhere Teil der ratio ist; auch sie sündigt bisweilen. . . . Sie hat nämlich zwei Wege. Bei dem einen geht sie von der ersten Form aus und bestimmt sich nach dem, was sie in ihr sieht. Da das aber ein wahres Abbild Gottes ist, sieht sie Gott in sich, und in ihm sieht sie die wahre Gerechtigkeit und die wahre Sanftmut . . . Indem sie nämlich sieht, was getan, was nicht getan werden muß, sieht sie dort alles, was naturgesetzlich ist (iuris naturalis). Nach diesem Wege sündigt niemals die ratio oder Synderesis . . . Die ratio hat einen anderen Weg, wenn sie ihre Überlegung von den sichtbaren Dingen her beginnt, und nach diesem Wege kann sie getäuscht werden durch die trügerischen Elemente des Sinnhaften, wie Arius mit naturhaften Kräften das Ewige messen wollte.“[78])

Es ist nicht leicht zu erkennen, wie Wilhelm sich diese so geteilte höhere ratio oder Synderesis vorstellt, erst recht, wie er sie sich mit dem praktischen Teil, dem, „der regiert und befiehlt“, verbunden denkt. Schon die beiden Teile der höheren ratio (mit dem iudicium mere discretionis) erscheinen bald in eins gesehen, bald stark gegeneinander gestellt, letzteres besonders durch das „Schauen der urtümlichen Form Gottes in sich“, das dem einen Teile zukommt. Es wird noch unterstrichen durch die Parallele zu dem spekulativen Verstand und seiner sicheren Erkenntnis der unmittelbar gegebenen ersten Denkprinzipien. „Bisweilen nennt man Intellekt die

[78]) Fol. 65 d.

Erkenntnis der Prinzipien; . . . soweit ist der Intellekt stets wahr auf dem abstrakten Denkgebiete (in speculativis). In gleicher Weise ist die Synderesis immer wahr in betreff des ersten Weges im (sittlichen) Handeln. Denn wie im Gebiete des Denkens einiges durch sich selbst bekannt ist, so sind auf dem Gebiete des Sittlichen einige Prinzipien durch sich selbst bekannt; in ihnen besteht das Naturrecht[79])." Es wird auch betont, daß sie sich in betreff des ihr eigenen Weges nicht vermischt mit anderem und immunis ab errore ist[80]).

Doch wenn dann von der ratio inferior gesagt wird, daß sie „getäuscht" und „in Irrtum geführt werden kann durch Begierde, Zorn oder Scheingründe", durch eine „auf falschen Vorstellungen der Phantasie aufgebaute opinio" (fol. 66 a), durch Schlußfolgerungen aus den ersten Sätzen (fol 66 c), durch die Tätigkeit des Vergleichens der wahrgenommenen Wirklichkeiten (fol. 66 a), so wird das doch irgendwie der einen Synderesis, also dem höheren Teil der ratio zugesprochen. Denn „die Synderesis stellt fest, . . . daß wir irren und . . . getäuscht sind", sie „bleibt immer wahr, so lange sie rein bleibt und ohne Trübung der Phantasie; wenn sie sich aber ihren Phantasmen vermischt, fällt sie leicht in Irrtum (fol. 66 b). So heißt es dann weiter, „daß sie sich selbst korrigiert", indem sie „sich reguliert nach den Regeln des ersten Gesetzes, der unveränderlichen Form sich anzugleichen bemüht und dem ratenden und lehrenden inneren Magisterium sich völlig anheimgibt" (fol. 66 b). Nach dem Gesagten erscheint wohl auch der höhere Weg nicht so exemt und herausgehoben, wie es nach dem Ausdruck des „Gottschauens" gemeint ist. Der ratio sind die Ursätze des Denkens und des sittlichen Handelns durch Angeborensein — wie Wilhelm annimmt — eingeprägt als eine gottähnliche Form[82]). Sie sind ein fester Bestand und können stets befragt werden; letzteres ist dann nichts anderes als ein gewisses Besinnen nach ihnen, „quaedam praemeditatio" (fol. 60 b).

Die einzelnen Stufen der ratio fließen fast ineinander über. Die beiden eben behandelten „Wege" gehören nach dem, was auch früher gesagt ist, zu dem „iudicium merae discretionis", dahinter

79) Ebda.
80) Ebda. ad secundum.
82) Man vgl. die Fußnote oben S. 39.

folgt dann die Stufe, die „diffinit, sententiat et imperat" (fol. 63 c), befiehlt, was hic et nunc wirklich zu geschehen hat. Dieser Teil ist Anfang der Tugend, Grundlage des Verdienstes, „König im Reich der Seele und ein Mann"[83]). Es ist aber dann auch die Synderesis zu einem Teil hierher zu rechnen; sie ist mit verantwortlich, sie kann sündigen. Seltsam erscheint diese Gliederung der einen Seelenkraft und heute nicht mehr möglich, aber verständlich aus der Bindung an die alte Auffassung der Seele und ihrer drei Teile, verständlich durch die stark gewordene Ahnung von den Willenskräften in dieser ratio. Allen so gewonnenen Elementen trägt die Wilhelmsche Definition der Willensfreiheit Rechnung „est facilitas eligendi quod synderesis dictat (fol. 64a)", wobei Synderesis nur in einem Sinn genommen ist.

Nachdem Anselm von Canterbury noch die Frage der Willensfreiheit allein mit dem Hinweis auf das ethische Soll beantwortet[84]), also einen psychologischen Aspekt noch gar nicht gefunden hatte, war die Diskussion erst eigentlich in Fluß gekommen dadurch, daß Anselm von Laon das Problem historisch gefaßt, es in die Zusammenhänge von Sündenfall und Urgeschichte hineingestellt hatte. „Vor dem Sündenfall ist eine durchaus freiheitliche Neigung zum Guten anzunehmen, von Natur aus frei. Zwar ist die einzelne gute Tat nicht ohne die stützende Gnade Gottes zu denken, aber es besteht doch auch ohne die Gnade eine Geneigtheit zum Guten." Bernhard sieht den Komplex stark aus dem Übernatürlichen, aber auch er spricht von einem naturhaft gegebenen und allen denkenden Wesen eignenden consensus des Menschen, dem die ratio als pedissequa mit einem indeclinabile iudicium folgt[85]).

Abälard sieht die natürlich-psychischen Faktoren kraftvoller, optimistischer. Im Anschluß an die Boethische Definition des liberum abitrium (liberum de voluntate iudicium), die er in die Zeitphilosophie einführt, arbeitet er die Leistung der ratio im Ablauf des sittlichen Entscheidungsaktes stärker heraus. In Übereinstimmung mit der Anregung des Anselm von Laon vermag er

---

83) Ratio est optimum in anima et imperatissimum, quia est rex in regno animae et quia est vir; et praeterea quia voluntas, quae est in solo libero arbitrio, est in sola ratione. Fol. 63 b.

84) Vgl. dazu Lottin, Revue thomiste 1927. S. 108.

85) Lottin, a. a. O. S. 112.

daher zu sagen, daß die Sünde die naturhaft gegebene große Kraft der sittlich-geistigen Faktoren geschwächt hat. Die Sünde ist das eigentliche Hindernis in der absoluten Verwirklichung des von der ratio Entschiedenen. Darum ist die Freiheit der Willensentscheidung um so größer, je weiter der Wille von der Sünde ist, d. h. Gott und die Seligen sind am freiesten. So gelangt Abälard zu seiner Definition: generaliter ac verissime liberum arbitrium dicitur, cum quilibet, quod ex ratione decreverit, voluntarie ac sine coactione adimplere valebit[86]). Robert von Melun hält diese Freiheitsdefinition fest, trotzdem inzwischen mit Lombardus jene andere aufkam, die dann oft übernommen wurde: die Freiheit sei Wählenkönnen zwischen Gut und Böse.

Wilhelm von Auxerre[87]) knüpft an Robert an, wenn er das gleichmäßige Wählenkönnen des Guten und Bösen als Wesen der Freiheit ablehnt. Dann könne weder bei Gott und den Heiligen noch bei den Verdammten von Freiheit die Rede sein[88]). Seine Definition erscheint berechtigter: liberum arbitrium est facilitas eligendi quod synderesis dictat.

Wilhelm steht hier in einer Reihe, die bis zu Thomas von Aquin führt und immer wieder eine Freiheit statuiert, die Gott, den Engeln und Heiligen wie auch dem Menschen in gleicher Weise zukommt. In der vierten quaestio des angezogenen Traktates geht Wilhelm wohl am tiefsten auf diese Frage ein. Wieweit vermag der freie Wille Gutes zu wirken ohne übernatürliche Gnade? Anders gesagt: ist o h n e G n a d e eine wahrhaft freie Entscheidung möglich? Wilhelm antwortet: ja, „das lib. arbitrium ist Wurzel und Ursache des natürlichen Guten (bonum de genere bonorum); und es liegt darin begründet, daß das lib. arbitrium über die materiale Natur hinaus eine prüfende Unterscheidung (discretio) über sich selbst hat . . ."[89]).

---

86) Lottin, a. a. O. S. 116 Anm. 1.

87) Hier kann auf die 1. quaestio des diesbezüglichen Traktates der Summa Aurea hingewiesen werden. Wilhelm weist die Meinung zurück, daß der freie Wille stärker zum Bösen als zum Guten geneigt sei oder doch gleich stark. Von Natur ist er einzig zum Guten erschaffen und bestimmt. Da — nach pseudo-dionysischer Fassung — das Böse allzuschnell „aus unendlich vielen Defekten entstehe", sei der Wille zwar leicht zum Bösen bereit, aber keineswegs mehr zu ihm geneigt.

88) Fol. 64 b.

89) Fol. 64 c ad primam partem.

Gerade hier sollte wohl die philosophische Vertiefung bald Fortschritte machen. Lottin weist auf die Darlegungen von Alex. Halensis[90]) hin und auf Thomas. Die ratio und damit das in ihr ruhende menschliche Wollen ist in sich getrennt vom materialen Animalischen, dem das tierische Wollen naturhaft geeint ist, wodurch es unfrei wird. Nach Thomas liegt der innerste Grund der Freiheit in der rationalen Natur selbst, die zu den Objekten ihrer Akte selbst reflektieren und sich darum aus sich selbst bestimmen kann[91]). Es darf gegenüber Lottin behauptet werden, daß Wilhelm mit obigem Zitat nicht weit von Thomas entfernt ist.

Wir fassen zusammen: Im Anschluß an einige Vorgänge hält Wilhelm die ratio für die Trägerin des lib. arbitrium. Er unterscheidet eine theoretische und praktische Vernunft, bei letzterer eine via superior und via inferior. Von diesen gilt die erste als synderesis im eigentlichen Sinn, die letztere belädt er mit der ganzen Wucht der Verantwortung und Entscheidung, Leitung aller übrigen Seelenkräfte, aller Entscheidungen, wie es später nur dem Willen zugesprochen wird. Eine gewisse psychologische Differenzierung der seelischen Faktoren hat begonnen. Die Konturen sind noch sehr undeutlich. Die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft bleibt bis in die Hochscholastik. Der Begriff der facilis potentia wird unter Philipp dem Kanzler zum Habitus. Freilich wird um die seinsmäßige Bestimmtheit dieses Habitus wie um das evtl. Verhältnis zu ratio und voluntas vielfach gerungen[92]).

Auch für Bonaventura ist lib. arbitrium ein Habitus und darum nur eine Zuständlichkeit von ratio und voluntas, während Alexander von Hales und mit ihm Albert der Große eine von beiden verschiedene Seelenkraft annehmen[93]). Des Aquinaten Lösung ist folgende: Das lib. arbitrium ist keineswegs Habitus, weil an sich fähig zu der ihm eigenen Wahl. Weil diesem Akt der Wahl schlechthin zugeordnet, ist es eine Seelenkraft und weil die Wahl eines Objektes unter dem Gesichtspunkt eines „Gutes" erfolgt, ist es die Seelenkraft des Willens, die freilich wegen der Be-

90) Lottin, a. a. O. 1927. S. 462 und 1929 S. 268.
91) Ebda. 1929. S. 401 ff.
92) Ebda. S. 266.
93) Ebda. S. 268.

ziehung des gewollten Objektes zu letzten Hauptzielen hin durchdrungen ist von der ratio[94]).

Hier wird rückwirkend die Stellung Wilhelms in der besagten Entwicklungslinie beleuchtet. War vor Wilhelm — insbesondere bei Praepositinus — die ratio allzu stark zur alleinigen, alles umfassenden Seelenfähigkeit gestempelt worden, so hatte Wilhelm zwar das Bild im großen beibehalten, aber durch die eingeführte Spaltung der ratio und durch die Betonung der electio als eigentliche Aufgabe des lib. arbitrium der anderen Linie vorgearbeitet, die dann in Philipp das Willensmäßige als den stärkeren Teil der ratio herausheben und in Thomas lib. arbitrium und voluntas als identisch erweisen ließ. Konnte der Begriff der potentia facilis als Ansatz eines Habitus nicht gehalten werden, so hatte Wilhelm aber der Auflockerung des allzu starken ratio-Begriffes und damit der späteren Verselbständigung der voluntas-potentia gedient.

6. Der sittliche Charakter der ersten sinnlichen Regungen (motus primi).

Neben der grundsätzlichen Frage der Willensfreiheit mußte die Theologie sich konkreten Einzelfällen zuwenden. Nah verwandt war die Frage, wieweit die spontanen sinnlichen Regungen, die der niederen Natur des Menschen angehören und ihm mit dem Tiere gemeinsam sind, in die sittlich-verantwortliche Sphäre emporragen. Wilhelm fand eine merkwürdige Situation vor[95]).

Man kann sagen: Augustinus hatte in genialer Schlichtheit eine fast endgültige Formulierung gefunden[96]): er macht die höhere Vernunft verantortlich für schwere Sünde, bei längerer Dauer der Zustimmung auch die niedere Vernunft, die sonst nur leicht sündigt. Augustin nimmt da keine Sünde an, wo keine Vernunft mitwirkt[97]). Man kennt nun die Ehrfurcht der mittelalterlichen Lehrer vor den Autoritäten. So mußte es eine katastrophale Wir-

[94]) Ebda. S. 401 ff.

[95]) Siehe hierzu Otto Lottin, „La Doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif au XII. et XIII. siècles" in Archives d Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 1931. S. 49 ff.

[96]) Mit der Organisierung und Benennung des seelischen Kräfteapparates muß man freilich vorlieb nehmen: höhere Vernunft, niedere Vernunft, appetitus sensitivus.

[97]) Vgl. O. Lottin, a. a. O. S. 52.

kung haben, als Petrus Lombardus es als Ansicht Augustinus' ausgab, daß sogar ohne Mitarbeit der Vernunft eine leichte Sünde entstehen könnte, aus der bloßen sensitiven Regung heraus. Fast alle folgenden Lehrer haben sich dem Spruch der Autorität gebeugt, ihre eigene Aufgabe darin gesehen, das Gegebene mehr oder weniger zu begründen und in Zusammenhänge hineinzubetten oder auf konkrete Fälle anzuwenden. Der Gegenstand blieb vorläufig gleichmäßig angenommen: motus primi sind die mit dem Tiere gemeinsamen, vor der vernünftigen Überlegung verlaufenden sinnlichen Regungen. Es haftet den Darstellungen freilich von vornherein gleich eine merkwürdige Inkonsequenz an, insofern sie die Regungen z. B. der Eßlust ausschließen und das Gesagte etwa einschränken auf die Zornes- und Geschlechtsregungen.

Warum aber Sünde? Die ratio könnte vorher schnell intervenieren. So Petrus von Poitiers. Petrus von Capua sagt nein, denn das ist gegen die Annahme; aber sie sind trotzdem Sünde, weil in der Offenbarung als Sünde bezeichnet (ebda. S. 54). Sie kommen nicht zwar vom Willen, aber von einem vorgegebenen Laster (Praepositinus). Dem gibt Langton den deutlichen Namen: Adam ist schuld, seine Schuld wirkt sich in uns aus. Darum sind wir schuldig, insbesondere in der ganz verderbten geschlechtlichen Sphäre.

Doch wie aus einem Gefühl des Ungenügens heraus macht sich erneut das Verlangen soliderer Begründung geltend. Langton weist darauf hin, daß jeder Vorgang Anfang und Ende habe. So müsse die Vernunft in irgend einem Zwischenraum der sinnlichen Regung einspringen und dieselbe vor ihrer Vollendung unterdrücken. Godefried von Poitiers bringt die Formulierung: Die Vernunft vermag nicht alle motus primi in ihrer Gesamtheit zu unterdrücken, wohl aber im einzelnen, wofür dann Wilhelm von Auxerre das bis Thomas wiederkehrende Bild vom Schiffer bringt, der zwar das Eindringen der Wasser bei einem einzelnen Riß zurückhalten, nicht aber verhindern kann, daß es wieder durch einen anderen hereindringt.

Ob Stephan Langton und Godefried in ihrem Bestreben, bei der Imputation der läßlichen Sünde die Vernunft stärker an den motus primi zu beteiligen, avisiert waren von der gegenseitigen Linie, die es wagte, gegen die Autorität des Lombardus-Augustinus zu stehen? Es ist neben dem Autor der Bamberger Handschrift 136

nur Simon von Tournai und der ihm folgende Meister Martin (ebda. S. 64 ff.). Hier bei Simon sind die in Frage stehenden Phänomene so gestuft: Neben den rein tierischen Regungen steht die delectatio, bei der die ratio halb und halb mitwirkt; folgt 3. die Tat des vollen Consensus. Letzterer geschieht ex voluntate, die delectatio ist nicht exclusiv aus der freien Willenssphäre veranlaßt, aber sie spielt sich in voluntate ab, sie wird während ihres Ablaufes von der Vernunft aufgenommen.

Wilhelm will ausgleichen, was gegeneinander steht. Es ist zunächst äußerlich insofern ein Fortschritt zu verzeichnen, als er die Imputationsfrage, also die psychologische, von der ethischen trennt. Die ethische: warum sind die motus primi Sünde? Causaliter, so antwortet er im Sinne der Tradition, weil sie aus der erbsündlichen Belastung kommen; formaliter, weil sie zum eigentlichen Sündhaften hintreiben, sich im Geschöpflichen so zu erfreuen, wie man es nur in Gott tun darf [98]). Dabei führt Wilhelm in die psychologische Behandlung eine bedeutsame Spaltung der sensualitas ein: es gibt eine sensualitas brutalis, die ganz im Animalischen stecken bleibt und ohne jede Beziehung zur ratio, weil von keiner Wahrnehmung begleitet ist. Die später gebrauchte Bezeichnung motus primo primus ist wohl hierauf anzuwenden. Die anderen, wohl motus secundo primus, stellen die sensualitas humana, eine sensualitas large sumpta, dar. Sie sind zwar nicht notwendig von der ratio überlegt, aber frei gewollt. Sie leiten sich von den Vorstellungen oder Wahrnehmungen ab und sind der ratio so nahe, daß diese sie von sich aus durchdringen kann. Denn Wilhelm nimmt an, daß diese motus immer auch von Regungen des geistigen Willens begleitet sind, bei den motus primo primi freilich völlig spontan und unfaßbar, bei den motus secundo primi auch noch „subito et ex corriptione sola", aber doch so, daß man im einzelnen Falle die sündhafte Lust vermeiden kann. Wilhelm hält es für möglich, daß der Mensch dabei rechtzeitig an Gott denkt und Reue

[98]) Vgl. fol 89 c. Zu welchen gefährlichen und völlig unklaren, widerspruchsvollen Folgerungen das führte, zeigt die hier von Wilhelm eingefügte Notiz über die Ehe: „ex praedictis patet, quod primus motus in propriam uxorem est peccatum. Tamen aliquis potest cognoscere propriam uxorem sine omni peccato, ut si secundum animam humanam displiceat ei omnibus modis carnalis delectatio vel si nullo modo placet ei, ut non conglutinetur vel contaminetur dei imago cum re sensibili per delectationem."

über die Sünden erweckt. Im allgemeinen setzt er also mit der geringsten Erkenntnis irgendein Maß sittlicher Verantwortung, also psychologisch von Freiwilligkeit gleich; mag es ohne eine eigentliche Überlegung sein, so ist es doch ein consensus subitus der ratio oder, wie er in einer quaestio incidens fol. 90 a sagt, ein consensus levis.

Mir scheint Lottin diese quaestio incidens nicht berücksichtigt zu haben. Die These Wilhelms bei der solutio dieser quaestio heißt: „primi motus sunt in ratione duobus modis . . .“ Psychologisch wichtig ist der erste von den angegebenen modi, der consensus ex correptione = consensus levis. Wilhelm scheint also hier ein Hereinfließen der Überlegung anzunehmen, wenn es auch als sehr schwach und unvollkommen gelten muß. Er nimmt also eine Staffelung der Beteiligung der überlegenden Vernunft an: keine Beteiligung, eine leichte, eine eigentliche d. h. volle Beteiligung. Damit nähert er sich ein wenig der Auffassung der nachfolgenden Dominikaner, deren klare und richtige Fassung Lottin ja sowieso in gewissem Sinne dem Einfluß der Summa Wilhelms zuschreibt. Aber von dieser quaestio incidens aus gesehen ist die Lösung der genannten Dominikaner eigentlich leichter zu verstehen.

Wie ist es also in den nächsten Jahren nach Wilhelm? Die eben erwähnten, kurz nach Wilhelm lehrenden Dominikaner Hugo von Sankt Cher und Roland von Cremona verkünden: motus fomitis non est voluntarius, ergo non peccat, voluntas est in ratione, ergo ratio sola peccat. Diese schnelle, überraschende Klarheit mag Staunen hervorrufen. Keiner der nachfolgenden Lehrer, Thomas selbst nicht ausgeschlossen, hat von vornherein eine so eindeutige klare Entscheidung. Lottin glaubt, wie gesagt, annehmen zu dürfen, daß Wilhelms absolute Trennung der sensualitas brutalis von der Mitwirkung der ratio auf die obige Formulierung eingewirkt habe. Die unsichere Fassung Wilhelms hinsichtlich der von ihm angenommenen sensualitas humana übergehen sie (Lottin a. a. O. Seite 68).

Die Unsicherheit Wilhelms war vor allem eine psychologische. Für Simon von Tournai sind die motus primi non ex voluntate, sed in voluntate, für Wilhelm von Auxerre sind sie von der Vernunft begleitet, so daß es wenigstens einen consensus subitus et levis ergibt. Spätere werden den Widerspruch noch mehr spüren. So sagt Bonaventura: An sich ist die sensualitas keinerlei Sünde, aber

konkret gesehen, im Menschen, wie er belastet von der Erbsnüde und ihrer Neigung nun einmal ist, ist sie Sünde. Der Mensch müßte die sinnlichen Vorkommnisse mit der ratio durchdringen und beherrschen können. „Sie könnte" — so heißt es. Und damit wird eine theologische (falsche) Forderung zu einem psychologischen Tatbestand gemacht. Noch immer steckt die vermeintliche Augustinusautorität dahinter. Sie ist dem ehrfürchtigen Mittelalter schier übergroß. Und selbst als Albert der Große — offenbar unter dem Einfluß seiner viel mehr dem Realen und Erfahrbaren zugekehrten Haltung — seine zunächst traditionelle Auffassung über die motus primi in den letzten Werken änderte, stellt er sie doch noch als die Meinung der Alten hin. Jedenfalls findet er zu guter Letzt zu der Klarheit jener oben erwähnten Dominikaner Hugo und Roland, daß die ersten sinnlichen Regungen vor der Aufmerksamkeit der Vernunft nicht Sünde seien, wohl aber, sobald sie die innere Unordnung von sich aus in sich aufnimmt (ebda. Seite 80).

Wie schon öfter, nimmt auch hier Wilhelm die Elemente seiner Theorie aus fast sämtlichen Vorgängern, sie mit einem gewissen synthetischen Geschick zusammenfassend. Die Mangelhaftigkeit wird aber gerade dadurch offenkundig. Den großen Schritt zur stärkeren psychologischen Unterbauung vermag er nicht zu finden. Immerhin strahlen seine Formulierungen und Ideen eine verhältnismäßig weite Wirkung aus.

7. Begriff und Gliederung der Tugenden.

Eine zweifache Linie läßt sich nach Lottin hinsichtlich der Tugendlehre in der Frühzeit der Scholastik feststellen: Eine augustinische von Hugo von St. Viktor und Peter Lombardus, eine mehr aristotelische von Abälard und Simon von Tournai her. Vorher hat man nicht versucht, eine Definition der Tugend im allgemeinen zu geben[99]).

Hugo von St. Viktor sieht die Tugend vom Willen her. Sie ist einfachhin Bewegung des Geistes, von der ratio geordnet. Der Wille kann von der Natur her, kann auch von der Gnade her

[99]) Siehe hier und zum Folgenden: Otto Lottin, Les premières définitions et classifications des vertus. Revue des sciences philosophiques et théologiques 1929. S. 369 ff.

bewegt sein. Dementsprechend sind natürliche und übernatürliche Tugenden zu unterscheiden. Äußerlich rundet sich das Bild ab, indem er auch den rein natürlich, von der ratio her bewegten Willen eine Gnade nennt, eine gratia creatix.

Lombardus bedeutet demgegenüber einen Rückschritt. Die Gnade ist schlechthin die verursachende Kraft des Willens und seiner Bewegungen, sowie die Formalursache der Moralität der Akte. Darum setzt er Tugend und Gnade gleich. Alles ist Gnade. So gibt er die auch von Wilhelm an die Spitze gestellte augustinische Erklärung: „Bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male utitur . . .“ in einer bestimmten Akzentuierung. Einteilungen von Tugenden gibt es nicht; Lombardus kennt den Namen Kardinaltugenden, das ist alles. Spätere halten die Linie bei. Wenn daher Petrus von Poitiers Kardinaltugenden, theologische Tugenden und sieben Gaben unterscheidet, so sieht er nicht dahinter so und so viele wirklich verschiedene Gruppen, sondern nur Namen. Auch ihm ist Gnade und Tugend eins.

Die andere, mehr aristotelische Linie ist von Abälard inauguriert worden, insofern er in Anknüpfung an Aristoteles den Unterschied seelischer Qualitäten hervorgehoben hat. Neben einfachen Dispositionen sieht er „habitus“, die durch überlegte Übung des Menschen entstanden und dann so befestigt sind, daß sie nur schwer erlöschen. Hier ist ein rein philosophischer Begriff der Tugend grundgelegt. Ein Schüler Abälards, der Verfasser des „Epitome theologiae christianae“ hat es in die später oft gebrauchte Formel gebracht „habitus bene constitutae mentis“ [100]).

Simon von Tournai, befruchtet von Gilbert de la Porrée [101]), führt die Linie um ein Beträchtliches weiter, aufbauend auf der Fassung des Epitome. Er stellt die philosophische Vertiefungsfrage nach dem akzidentellen oder substantiellen Charakter des Tugendhabitus, und zwar eines jeden solchen Habitus. Der Gebrauch ist akzidentell, auch die Habitus selbst sind es, da sie fehlen und erlöschen können, aber eine aptitudo mentis dazu ist der natura humana permanent und substantiell eigen. Sie gibt das Substrat für die Übung und den Aufbau der Tugend. Das Verhältnis von natürlicher und übernatürlicher Tugend mußte noch weitere Klärung bringen. Simon unterscheidet virtutes naturales, politicae

100) Lottin a. a. O. S. 371.
101) Vergl. Scholastik IV, S. 206.

und catholicae, hebt insbesondere politische und theologische Tugenden voneinander ab. Die Unterscheidung ist gegeben durch das jeweils verschiedene Ziel und ihr näheres Sachgebiet (officium) in der gesellschaftlich-menschlichen oder religiös-göttlichen Sphäre. Zur causa efficiens des Hugo von St. Viktor tritt hier die causa finalis hinzu.

Warum kann der Geist, der sich zum ersten Ziele wendet, nicht auch zum zweiten wenden? So sieht Simon hier die Möglichkeit, die politischen Tugenden zu verübernatürlichen und zwar durch die drei theologischen Tugenden. Eine stärkere Einheit ist da. Bei Alanus von Lille werden sie „formatae" genannt. Eine klare Scheidung der infusae und acquisitae findet man nicht. Aber wie? Können natürlich und übernatürlich ineinander übergehen? Natürliche Seelenpotenz und die darüber liegende Schicht der Akte wird auseinandergehalten, letztere kann übernatürlich werden und zwar durch die Liebe, die alles formiert. So Stephan Langton. Godefried genauer: politische Tugend entsteht durch Akte und Übung; die übernatürliche ist anders, weil eingesenkt. Daneben bleibt die Unterscheidung nach dem Ziele. Die politischen haben nur menschliche Zielsetzung, die theologischen Gott. Die Formierung der politischen durch die Liebe wird auch hier nur vom Ziel der bewußten Akttätigkeit her gesehen. Per accidens kann das Ziel der caritas, Gott, der politischen Tugend zukommen. Noch immer fehlt die letzte Klarheit vom Sein des Übernatürlichen, darum hat auch die Schau der natürlichen Tugenden und ihrer Gliederung noch nicht den Charakter des Endgültigen.

Das Rätsel waren die in der Taufe den Kindern e i n g e g o s s e n e n T u g e n d e n. Aber hier führt insbesondere die Frage des eingegossenen Glaubens der Kleinkinder einen Schritt weiter. Petrus Cantor läßt einen Habitus nur gelten auf Grund persönlicher Arbeit. Stephan Langton beruft sich auf Augustinus, der die Kinder Gläubige nennt wegen des sacramentum fidei. Ist nicht auch die Taufe völlig unnütz in so frühem Alter, wenn nicht irgendeine Form des Habitus eingesenkt wird, der Glaube durchaus erst beginnt mit der persönlichen Tätigkeit der Kinder? Die Verehrung der Unschuldigen Kinder von Bethlehem kam als gewichtiger Umstand dazu. Ein Heiligsein der Kinder ohne Glauben war undenkbar. So können Robert von Courçon und Praepositinus als communis sententia omnium fere magistrorum angeben, daß den

getauften Kindern Tugenden inne seien nicht usu, sondern habitu [102]). Auch hier noch nichts Endgültiges.

Die Zeit Wilhelms von Auxerre dachte noch immer stark in augustinischen Gedanken. Die Sentenzen des Lombardus waren beherrschend. So war auch für Wilhelm von Auxerre das „Gute κατ' ἐξοχήν das Übernatürliche, mit der heiligmachenden Gnade Gewirkte, von der caritas Geformte. Zwischen diesem schlechthin Guten und dem bloß Naturhaften, Vitalen steht das natürlich Sittliche, vom bloßen Willen Gewirkte. Es ist ein Gutes, aber neben der überragenden Vollwirklichkeit des Übernatürlichen sind sie nur sekundär, darum nur gut zu nennen „nach Art der guten Werke", de genere bonorum [103]).

Wieweit diese Werke als geschichtlich gedacht wurden, ist nicht entscheidend (Wilhelm nimmt sie an für den Zustand des ersten Menschen vor dem Sündenfall). Aber wenn die Tugendlehre der Zeit den „natürlichen Tugenden" irgendeinen Selbstwert zuerkennen wollte, dann mußte erst die Grundfrage gestellt werden: Ist die Natur des Menschen an sich zu einem Sittlich-Guten fähig? Und wenn die Gedanken des Aristoteles nach und nach ins Zeitbewußtsein einsickern sollten, wenn nach ihm das Wesen der Tugend darin bestehen soll, den Menschen gut zu machen durch einen mit natürlichen Kräften erworbenen Habitus, dann mußte erst untersucht werden, ob die Seelenpotenz des Menschen überhaupt Gutes hervorbringen könne.

Im zweiten Buche der Summa aurea, wo von der Schöpfung des Menschen, von Urstand, von Erbsünde und Freiheit des Willens die Rede ist, da behandelt Wilhelm auch die eben aufgeworfene Frage. Hier kann er auf den großen Aspekten des Augustinus aufbauen: „wie Augustinus sagt: was immer ist, ist, insofern es ist, gut und von Gott" [104]). „Wer also im Zustand des naturhaften Seins ist, kann vom Bösen abweichen und natürliche gute Werke tun, auch ohne Gnade" (fol. 83 b). Diese Werke sind gut, „weil sie von der Seelenpotenz her sind und von der Gutheit derselben d. h. von der Seelenpotenz als einer in sich guten". Ist also die Potenz gut,

102) Lottin a. a. O. S. 380 ff.
103) Fol. 83 a. Zur Geschichte dieses Ausdrucks siehe A. Landgraf, Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik. Zeitschr. f. K. Theol. 55 S. 196.
104) 84 c Solutio. Siehe zu dieser Frage oben Cap. I, S. 1 ff.

ist auch der Akt gut. So kann „die natürliche Tugend der Gerechtigkeit durch den (natürlich guten) freien Willen erlangt werden auch ohne Gnade, weshalb die politischen Tugenden auch natürliche Tugenden genannt werden" (ebda.). Und bei den übernatürlichen Werken ist „ein gutes Können naturhafter Art vorausgesetzt". Der Mensch hat z. B. eine potentia credendi, auch wenn er noch nicht die theologische Tugend des Glaubens besitzt und darum als ein „geistig Blinder" anzusehen ist. „Anders ist es beim körperlich Blinden, anders beim geistig Blinden, denn der körperlich Blinde kann nichts tun, wodurch er sieht, der geistig Blinde aber kann sich zwar nicht (übernatürlich) erhellen, aber er kann tun, wodurch etwas erfolgt, daß er erleuchtet wird . . . Jener kann etwas tun, wodurch sein Haus hell werden wird, nämlich die Fenster öffnen; ähnlich wenn dieser (geistig Blinde) die Tür seines freien Willens öffnet, d. h. macht, was in seiner Kraft liegt, dann tritt das wahre Licht sofort in ihn ein, und er wird geistig erhellt werden, dann kann er sehen aus jener Kraft, die er vorher hatte" (fol. 83 c).

Im dritten Buche der Summa Aurea erscheint als zweiter Teil der Christologie die eigentliche Tugendlehre. Im zweiten Traktat fol. 121 d, leitet Wilhelm so über: „Nachdem über die Erlösung des Menschengeschlechtes bzw. über Christus gehandelt wurde, muß nun gesprochen werden über das, wodurch es befreit wird, die Tugenden." Folgen zunächst Vorfragen zur Tugendlehre (Verhältnis von Gnadeneingießung und Sündenvergebung und ähnliches). An zweiter Stelle kommen Darlegungen über Begriff, Zahl und Träger der Tugenden, dann drittens über die Arten der Tugenden, nämlich die theologischen, die Cardinaltugenden, schließlich die Gabetugenden des Hl. Geistes. Ein vierter Abschnitt handelt über Allgemeines, Ordnung und Gleichheit der Tugenden usw.

Zunächst wird in breiter Darlegung die Definition des Augustinus gegeben und erläutert: „virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur etc. . . ." Sie wird offenbar als schlechthin gültig übernommen. Seltsam lange Erörterungen werden gehalten über den metaphysischen Sinn der tugendlichen Gutheit; betont wird sonst nur, daß die Tugend dem praktischen Verstande anhaftet, da ihr Ziel die operatio und das bonum ist.

Der Teil „quam deus in nobis sine nobis operatur" wird unterstrichen zum Unterschied der „eigentlichen" Tugend von den politischen Tugenden. Erstere bleibt für ihn die übernatürlich gute, von der caritas geformte. Einzig von ihr handeln die zahlreichen Vorfragen des ersten Teiles der Tugendlehre. Als solche gelten vorläufig nur die drei theologischen, „sie werden von Gott allein bewirkt, die politischen aber entstehen aus dem häufigen Handeln" (fol. 128 d).

Ganz leise und von ferne deutet sich die kommende Verschiebung an, wenn Wilhelm am Schluß der quaestio die Aristotelesdefinition heranzieht: „virtus est habitus voluntarius immediate existens quoad nos?" Später, bei der Behandlung der Gabetugend der Wissenschaft, wird sich die Frage erheben: kann ein Wissen Tugend sein? Wilhelm antwortet: Tugend ist mehr als Wissen, wie ein Schwimmer nicht nur weiß, wie man schwimmt, sondern auch habilis dazu ist. „So auch, wenn einer sagt, er habe die Wissenschaft vom notwendigen Tun, da ist nicht nur ein Wissen gegeben, sondern auch ein Habitus, durch den man geeignet zum notwendigen und rechten Tun wird. Von diesem Habitus gehen die guten Werke aus, nicht vom Wissen. So ist also nur dieser Habitus Tugend, denn er macht sein Subjekt gut und geeignet zu seinem Werke. Das aber nennt Aristoteles Tugend" (fol. 189 b).

Wenn Wilhelm dann noch anderswo in knapper Formulierung sagt: virtus est ad facile agere (fol. 129 c), so könnte man meinen, daß er das Wesen der Tugend schlechthin in ihrem Habituscharakter sieht und das Natürlich und Übernatürlich als Unterarten gelten läßt. Aber dem steht wieder entgegen, daß er, die Aristotelesdefinition einführend, sagt: „es muß bemerkt werden, daß Augustinus in seiner Tugenddefinition das genus transcendens, Aristoteles das genus proximum nimmt, wenn er definiert: virtus est habitus voluntarius immediate existens quoad nos" (fol. 129 a). Der Faktor Habitus gilt hier als untergeordneter Teilgegriff, demgegenüber der augustinische übernatürliche Tugendbegriff der qualitas als die höhere, umfassendere Gattung besteht.

Besagen die Darlegungen Wilhelms über die Gliederung der Tugenden (qu. 2) und über den seelischen Träger der Tugend (qu. 3) ein Mehr zu unserer Frage? Die Ausführungen sind nicht ohne Bedeutung. Eine einzige Tugend anzunehmen verbietet sich für Wilhelm schon durch die vielen entgegenstehenden Äuße-

rungen der Schrift und der Väter. Die Artverschiedenheit ergibt sich zunächst durch die drei Seelenteile. Die Verteilung der theologischen Tugenden ist klar. Bei den Cardinaltugenden fällt nach antikem Vorbild dem rationalen Teil die Klugheit, dem muthaften die Stärke, dem begehrlichen die Mäßigkeit zu, alle mit den anhängenden Tugenden. Die Gerechtigkeit kann keiner der drei Seelenvermögen zugesprochen werden, da sie sich über alle erstreckt. „So kann die Seele des Gerechten ein Himmel genannt werden, . . . denn die verschiedenen Tugenden strahlen durch die ganze Seele aus wie die Sterne am Firmament" (fol. 129 d). So gehören aber jeder Seelenkraft zu viele Tugenden an.

Eine stärkere Aufgliederung ergibt sich nach den erstrebten Zwecken der Tugenden. Freilich nur die wesentlichsten und hauptsächlichsten Zwecke kommen hierfür in Frage, die dnan als erste erscheinen, vor denen andere, sekundäre und akzidentelle, als abhängig zurücktreten müssen. Näheres ist hier über diese Zwecke nicht gesagt. Siehe dazu unten Seite 70.

Einen zweiten Gesichtspunkt für die Gliederung nimmt Wilhelm aus dem Wesen der Tugend selbst. „Die Tugend ist hingerichtet auf das leichte Handeln. Da es in jedem Tugendhandeln besondere Schwierigkeiten gibt, muß es für jedes einen eigenen Habitus geben, um diese besonderen Schwierigkeiten zu meistern" (fol. 129 c). Trefflich stellt er einander gegenüber das Handeln der Seelenvermögen an sich und das gute Handeln. „Mag eine einzige Tugend genügen. um alle Kräfte der Seele und alle Glieder des Leibes zum Handeln zu bringen, zum guten Handeln aber kann sie das nicht so leicht, wie es viele Tugenden können. Auch der Glaube und die Liebe könnten jede für sich zu jedem guten Handeln bewegen, aber nicht mit der Leichtigkeit, wie es eine besondere Tugend kann, die eigens die Direktive dieses Handelns als Aufgabe hat" (ebda.).

In überraschender Weise ist dieser Gesichtspunkt verbunden mit dem aristotelischen Mittebegriff. Es konnte einer fragen, wie auf Grund von Schwierigkeiten, die zu bekämpfen sind, wesenhaft verschiedene Arten von Tugenden entstehen sollen. Für Wilhelm ist das durch die Umstände möglich, die das tugendhafte Handeln in die Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig stellen. „Es ergibt sich (z. B.) in dem Tun des Schenkens, das eine ihm eigene Schwierigkeit hat wegen der verschiedenen Um-

stände, welche dieses Tun in die Mitte bringen. Und darum ist ein Habitus nötig, der diesen Akt „geben", in eigentümlicher Weise leite und ihm die Haltung der Mitte gebe" (fol. 129 d).

So baut sich Wilhelm geschickt eine festgefügte Ordnung von Zusammenhängen und Gründen, um den Habituscharakter der Tugend sicherzustellen und eine entsprechende Gliederung anzuschließen. Die Seelenpotenz allein genügt nicht. An einer späteren Stelle heißt es: „Das Wesen der Tugend ist nicht auf das freie Handeln an sich gerichtet, denn dazu genügt die Seelenkraft, sondern es ist auf das leichte und gute Handeln hin geordnet, daher gehört es zum Wesen der Tugend, die freiwillige Handlung mit den angemessenen Umständen zu umkleiden, denn dieses Wörtchen „gut (handeln)" bedingt die angemessenen Umstände" (fol. 169 d).

Es war gewiß damals nicht alltäglich, daß ein Lehrer bei einer solchen Frage in systematischer Weise alle verwandten Faktoren des seelischen Lebens heranzog und sie auf ihre möglichen Beziehungen zu der neuen Erkenntnis prüfte. In welchem Seelenteil die Tugend zu denken ist? Die quaestio, die so überschrieben ist, befaßt sich freilich vor allem damit, ob die Gefühle, die Affekte der Seele Tugenden sind bzw. Träger der Tugendhabitus. Die Darlegung offenbart eine wohl für die damalige Zeit recht erhebliche Kraft philosophischen Denkens und richtet sich gegen eine Zeitmeinung, die das Wesen der Liebe in der delectatio sieht[105]). Die Gefühle werden sauber abgehoben vom naturhaften Grundstreben jeder Lebenspotenz zur Bejahung ihres Seins und Seinszweckes, abgehoben ferner vom freien Willen. Sie sind als sekundäre Auswirkungen (actus secundi) jedweder Betätigung zu denken. So ist beim Glauben ein vielfaches Freudegefühl „nicht nur wegen der erfreuenden Vielheit der Glaubensobjekte, sondern auch aus dem Akte des Glaubens selbst heraus" (fol. 130 b). Er nennt sie mit bewußter Anlehnung an Aristoteles „Zeichen und Bestimmtheiten der Tugenden und der Tätigkeiten als solcher". Man hat freilich den Eindruck, daß die Sätze weniger aus der Einsicht in den wirklichen Ablauf dieser seelischen Vorgänge geboren, sondern mehr als philosophische Deduktion zu betrachten sind. „Wie auf jeden Akt einer Tugend eine passio bzw. eine Freude folgt, so folgt auf jede erste Regung der Tugend dieser (zweite)

105) Siehe dazu A. Landgraf, Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik. Scholastik IV. S. 199.

Akt des „velle sive placere“ d. h. der Wohlgefühle“. Ähnliches wird in der vierten quaestio von den Unlustgefühlen gesagt (fol. 130 c). Mit der klaren Herausstellung des lockeren Charakters der Gefühle ist für Wilhelm das gewonnen, daß die Tugendhabitus auf einer ganz anderen Ebene sich bilden müssen, jedenfalls die wesenhafter zu nehmenden actus primi et speciales der Tugenden sind.

Auch vom Komplex der concupiscentia soll der Habitusbegriff abgehoben werden. Darum folgt eine quaestio mit einer diesbezüglichen Begriffsklärung. Als eigentliches und wesenhaftes Element des Tugendstrebens kehrt öfters wieder das „desiderium virtutum“, also ein willentliches Element, Ansatz zu jeder Tugend. „Danach ist das desiderium virtutum in jeder Seelenkraft, denn jede Potenz verlangt nach ihrer Vervollkommnung und so nach der Tugend, die diese Vervollkommnung bewirkt[106]).“

Im übrigen wird immer wieder die platonische Seelenteilung als Grundlage für die Gliederung der Tugenden genommen. Das nähere dazu später im Kapitel über die politischen Tugenden. Dabei stehen die theologischen stark für sich, weil sie sich direkt auf Gott beziehen durch Schätzung, Vertrauen und Vereinigung. Den politischen hinwiederum liegt als Substanzgrund und Ausgangspunkt der Komplex der ersten Maxime zugrunde, die von Natur aus leicht erfaßt werden, d. h. das jus naturale. Man vergleiche dazu oben Seite 36.

Und wie sieht Wilhelm das Verhältnis der natürlichen und übernatürlichen Tugend? Er scheint durch die zunächst vorgenommene scharfe Einengung des theologischen Elements eine mögliche Verübernatürlichung der politischen Tugenden auszuschließen. Aber in seiner Art rechnet er durchaus mit der Möglichkeit, daß alle Tugenden übernatürlich oder „formiert“ werden können. Paulus antwortet Gott in Damaskus „ex formata oboedientia“ (fol. 198 a). Bei der „ungeformten“ Keuschheit kann der Mensch sich schließlich so „über sich selbst erheben“, daß er die Reinheit mehr liebt als alles Zeitliche. Das hat er dann von der caritas, „und so wird durch das Hinzutreten der caritas die frühere Enthaltsamkeit geändert“; sie wird ein formata continentia (fol. 204 b). Das Wesen dieser Verübernatürlichung besteht also in einer neuen, über die Möglichkeiten der natürlichen Tugend hinausgehenden Motiva-

[106]) Fol. 131 b unten.

tion des tugendlichen Handelns, Gott in jeder Tugend zu dienen „propter seipsum et super omnia". Es sind die theologischen Tugenden, besonders Glaube und Liebe, die den anderen Tugenden diese höhere, wenn auch akzidentelle Zielbeziehung geben können. Sie sind dann ein principium extrinsecum derselben (fol. 205 a).

Ein neuer Habitus kommt dadurch in die politische Tugend hinein. Das scheint wohl aus den Worten fol. 204 c unten hervorzugehen: „der Habitus des Glaubens ist die Ursache anderer Habitus durch seine Natur und Wesenheit (per modum naturae et essentiae), und daher erzeugt mit Notwendigkeit ein Habitus andere Habitus".

An mehreren Stellen wird die Möglichkeit zugegeben, daß die natürliche Tugend sich aus sich erheben könne zum Dienste Gottes „propter seipsum". „Es kann einer keusch sein um Gottes willen, aus natürlicher Liebe heraus, der dennoch in der Sünde ist" (d. h. ohne die heiligmachende Gnade). Ein solcher „diligit deum quantum debet secundum statum caritatis" (fol. 205 b). Weist das nicht hin auf die spätere Begriffsgebung des Übernatürlichen als eines Seins? Wilhelm ist unsicher. Er sagt zwar an eben der Stelle, daß dieser hohe Grad des Beweggrundes deshalb die natürliche Liebe doch nicht zur caritas macht. Aber die „circumstantia nobilissima", die dafür noch fehlt, wird anderswo doch wieder als neue Steigerung der genannten hohen Motivation erklärt. „Denn mag einer etwas tun propter deum, so ist Gott doch nicht das principale movens dazu, sondern jener wird doch noch zur Tat getrieben durch Furcht vor der Strafe oder durch irgend einen Vorteil, den die Natur oder der ungeformte Glaube erstrebt. Denn Gott ist nur das principale movens durch Glaube, Hoffnung und Liebe, und so gibt es niemals ein eigentlich übernatürliches Werk außer durch die Gnade" (fol. 124 d).

Hebt sich Wilhelm nicht zu der Klarheit der thomistischen Lehre, so hat er in seiner Theorie von den (übernatürlichen) sieben Gabetugenden und ihrem Verhältnis zu den politischen Tugenden doch eine originelle Vorarbeit geleistet zur Weiterentwicklung der Tugendlehre (siehe unten Seite 80).

In der Entfaltung des ethischen Systems hat die Hochscholastik Glänzendes geleistet. Immerhin mußte sie einzelne Punkte von früheren Lehrern übernehmen. Die naturhafte Veranlagung der

Menschenseele zu sittlich guten Akten und Tugenden, die natürliche Entstehung der letzteren durch Übung ist bei Bonaventura und Thomas von Aquin nicht wesentlich anders als bei Wilhelm, nur großartig in einen reich geschauten Organismus seelischen Lebens und ethischer Ordnung eingefügt.

Die ungeheure Bereicherung des philosophischen Denkens zeigt sich vor allem bei der Frage der Gliederung der Tugenden bzw. der Begründung dieser Gliederungen, dann vor allem auch hinsichtlich der übernatürlichen Tugend. Die Tugenden gliedern sich auch bei Thomas zunächst nach den Aktionsprinzipien, d. h. den Seelenvermögen. Ferner nach den spezifisch verschiedenen Akten bzw. Objekten derselben. Wilhelms Unterscheidung nach den ersten und hauptsächlichen Zwecken liegt gewiß auf dieser Linie. Aber sie erscheint hölzern, weil ohne die thomistische Schau in die dahinter liegenden Seinsgründe[107]). Die Akte sind hier auch Zwecke, aber zur Verwirklichung und Vollendung ihrer Potenz bzw. der Natur des Menschen. Sie wiederum erhalten ihre verschiedene Art durch die Objekte, denen sie zugeordnet sind. Die Unterscheidung der Tugenden nach den zu überwindenden Schwierigkeiten (siehe oben Seite 64) kehrt in überaus tieferem Sinne wieder in jener quaestio 49 Art. 4: (ebda.) die rationalen Potenzen sind zu den Formen ihrer Vervollkommnung nicht eindeutig bestimmt, sondern bestimmbar auf mehrfache Art und mit vielerlei Mitteln. Darum muß es Habitus geben, damit die eine rechte Formel gefunden werde.

Von hier aus ist die neue klare Schau in die parallele Ordnung des übernatürlichen Tugendkomplexes leicht. Die übernatürliche Tugend ist gegeben durch die Offenbarung. Tugend aber ist im Wesen Vollendung einer noch nicht voll verwirklichten Natur, hier der partizipierten göttlichen Natur. So ist also die übernatürliche Tugend zunächst verwurzelt im übernatürlichen, durch die Gnade eingesenkten Wesen und Sein der Seele, aus dem heraus die Habitus parallel zum natürlichen fließen[108]). Die Wilhelmsche Unterscheidung der natürlichen und übernatürlichen Tugend durch grad-

[107]) Siehe zum Letzten: Thomas S. Theol. 1. 2. qu. 54 a. 2. und qu. 55 a 1.

[108]) Ebda. qu. 110. a. 4. Bereits Philipp v. Grève lehrt klar die Unterscheidung von Substanzgnade und Potenzengnade. Vgl. dazu A. Landgraf, Die Erkenntnis der hl. m. Gnade in der Frühscholastik. Scholastik III (1928) S. 59.

mäßig höhere Motivation ist damit völlig aufgegeben oder doch in den Bezirk der ethischen Auswirkungen der Gnadenordnung verlegt. Die totale Erhebung des Menschlichen in die übernatürliche Ordnung war von Wilhelm nicht gesehen worden. Thomas folgert hieraus die Verübernatürlichung auch der politischen und moraschen Tugenden. „Ut rectus ordo servetur", so begründet er es in seiner universalen Schau. „Durch die theologischen Tugenden werden wir genügend auf das übernatürliche Ziel unmittelbar hingeordnet, aber unsere Seele muß auch in betreff der anderen Dinge und Wesen vollendet werden, in Hinordnung auf Gott[109])."

Die Frage der aristotelischen Mitte wird noch bei Thomas den Platz einer ganzen quaestio einnehmen. Aber in der Zukunft wird die Persönlichkeitsethik Bonaventuras den Vorrang erringen vor dem mechanistischen Mittebegriff der aristotelischen Schule[110]).

Der Anteil Wilhelms von Auxerre an der Entwicklung des großen scholastischen Ethiksystems ist bescheiden. In seiner Summa sind indessen ernste Versuche einer größeren Zusammenschau der wachsenden Einzelprobleme enthalten, wenn auch mit den einfachen Mitteln, die ihm gegeben waren.

8. Die politischen Tugenden.

Die Theorie der politischen oder Kardinaltugenden, insbesondere ihrer Vierzahl, ihres Namens und Verhältnisses zu den anderen Tugenden ist vor Wilhelm von Auxerre wenig entfaltet. Ein allgemeiner Begriff der Kardinaltugenden wie auch ihrer Vierzahl ist freilich altes Erbgut. Es wird gleichmäßig von der antiken Philosophie (Cicero, Plotin, Macrobius) wie von den Kirchenvätern dargeboten, wenngleich die Namengebung nicht gleichmäßig ist. Seit Anselm von Laon trennt man endgültig virtutes principales von den virtutes theologicae oder catholicae[111]).

Nach Lottin ist über die Begründung der Vierzahl der Kardinaltugenden vor Wilhelm von Auxerre wenig zu finden. Letzterer selbst hat, so darf gegen Lottin gesagt werden, wenigstens einen

---

109) Ebda. qu. 63. art. 3.
110) Vgl. Alois Dempf, Die Ethik des Mittelalters. 1927. S. 96.
111) Siehe dazu Otto Lottin, La théorie des vertues cardinales de 1230—1250, in „Melanges Mandonnet" II. S. 232—259.

Versuch zu einer eigentlichen Theorie gemacht. Die politischen oder Kardinaltugenden erscheinen als bestimmter Teil eines großen Gesamtgefüges. Sie werden behandelt nach den theologischen Tugenden [112]), weil sie nicht als Volltugenden gelten und erst durch die theologischen „informiert" und „gleichwertig" werden (fol. 155 a). Sie werden aber unmittelbar an die theologischen angeschlossen, „weil sie den Menschen erst vorbereiten bzw. in Haltung bringen (habilitant) zu den theologischen und durch äußere Werke ihn gottähnlich machen". Zu ihnen treten dann nachher als innere Vervollkommnungsakte die sieben Gaben des hl. Geistes, darum folgen letztere nach den politischen. Als „Ursprung und Prinzip der Tugenden" (fol. 153 b), insbesondere als „Ursprung und Wisenschaft der politischen" gelten die ersten grundlegenden Sätze des „Naturrechtes", darum wird letzteres unmittelbar vor den politischen behandelt.

Auf die Gliederung der politischen Tugenden ist oben bei der allgemeinen Tugendlehre bereits hingewiesen worden. Die Gesichtspunkte zu einer Gliederung werden in systematischer Weise zusammengestellt. „Sie unterscheiden sich entweder nach ihren Ursprüngen, d. h. nach den Seelenvermögen, in denen sie sind, oder nach dem Zweck, zu dem sie da sind, oder nach den Materien, auf die sich die Tätigkeiten beziehen, oder nach den Akten." (Ebda.)

Nunmehr werden vor allem die Akte und die Aktobjekte als Gliederungsprinzipien genannt. „Die Tugenden nach den eigentümlichen Akten. Denn die Akte sind die nächsten und unmittelbaren Zwecke der Tugenden" (fol. 155 d). Doch diese Akte erhalten ihre Eigentümlichkeit nicht nur vom Ausgangspunkt, sondern auch von ihrem Objektbezug. Es ist nicht so, als leite die Klugheit alle Akte des rationalen, die Mäßigkeit alle Akte des begehrlichen Seelenteils usw. Z. B. das vom begehrlichen Teil erstrebte Gut ist ein verschiedenes, je nachdem es für sich oder den Mitmenschen erstrebt wird. Im letzteren Falle ist der Akt von anderer Art und fordert dafür die Gerechtigkeit (ebda.).

Bei der Sonderbehandlung der Gerechtigkeitstugend wird ein anderer allgemeiner Gesichtspunkt angegeben, der wohl noch stärker aus dem Objektbezug heraus gliedert, mit dessen Hilfe nachher auch die Zweigtugenden entfaltet werden. „Sache der

[112]) Fol. 155—180.

Tugend ist es, den Menschen zu o r d n e n. Er kann aber geordnet werden in bezug auf sich oder auf einen anderen. Das erstere ist Sache der Mäßigkeit, die die Akte der Liebe zur Seele hinzuordnen und die unerlaubten Akte zu unterdrücken hat. Bezieht sich das Ordnen auf andere, dann kann das geschehen durch Handeln oder durch Ertragen. Letzteres ist Sache der Tapferkeit . . . . nämlich das Insaugefassen der Übel und ihre starke Ertragung. Dabei will ich nicht leugnen, daß es auch im Handeln Tapferkeit geben kann wie bei der Inangriffnahme großer Werke, die dem Nächsten nicht geschuldet sind. Den Menschen ordnen hinsichtlich dessen, daß er jedem das Seinige gibt, ist Sache der Gerechtigkeit oder auch der Klugheit, die den anderen (das Rechte) befiehlt" (fol. 177 a).

Diese Ordnungsfunktion ist freilich erst in ihrem vollen Sinne klar, wenn man Wilhelms Darlegungen über die K l u g h e i t s t u g e n d stärker heranzieht. Die eben zitierte Bemerkung, daß es auch der Klugheit zukäme, jedem zu geben, was sein ist, führt uns in ihr Wesen hinein. Wie bei der Gerechtigkeit, so ist sie auch bei den anderen Tugenden beteiligt. „Wenn die Klugheit den Akt einer Tugend befiehlt, so gehört dieser Akt nicht im eigentlichen Sinne ihr zu, sondern ihre Sache ist es nur zu befehlen" z. B. „wenn die Klugheit befiehlt, jedem das Seine zu geben, so ist dieses Geben im eigentlichen Sinne Sache der Gerechtigkeit, aber befehlen, d a ß es geschieht, das ist Sache der Klugheit . . . . So ist es also nur eine Art des Befehlens, denn die Klugheit befiehlt, weil die ratio bestimmt, so zu tun. Daher sagen die Philosophen, daß es Sache der Klugheit sei, alles nach der Norm der Vernunft zu leiten" (fol. 156 c).

So nimmt auch Wilhelm nicht gerne eine Unterteilung der Klugheit an. Sie ist ihre species specialissima (ebda.), und die unten angegebene Dreiteilung memoria, intelligentia, providentia ist nur durch den Bezug zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gegeben. Die Materie ist die gleiche. Bei den drei anderen ergeben sich durch die Mannigfaltigkeit der Objekte verschiedene Unterarten (species).

Wilhelm hat also die mehrfach ererbten Einzelelemente zu einer ersten Zusammenschau verbunden. Nur wenige hatten sich vor ihm eingehend über das Wesen der Klugheit geäußert. Bei Bernhard und Abälard finden sich Bemerkungen, daß sie die Leiterin,

„auriga", der anderen Tugenden sei [113]). In Alchers Schrift „De spiritu et anima" ist gesagt: „die Klugheit weiß, was zu tun ist" (P. L. 40, 794). Und nach Petrus Cantor vermischt sich die Klugheit jeder Tugend und jedem guten Werke. „Omnem circuit, moderatur, modificat, consummat et perficit" (ebda. 205, 705).

Aber das Ordnen nach der Norm der Vernunft konnte erst zu einem gemeinsamen Funktionsprinzip aller Tugenden gemacht werden, wenn die Klugheit im eigentlichen Sinne nicht mehr nur Wissen (. . . scit, quid debeat facere) war, sondern auch ein willentliches, verantwortliches Element enthält. Wilhelm wird dem gerecht, indem er die bereits früher berührte Unterscheidung der Ratiotätigkeit in ein judicium mere discretivum und ein judicium diffinitivum hier auf die Klugheit überträgt. Die Klugheit ist also Tugend, weil sie entscheidet, bestimmt und befiehlt, was in jeder Tugend zu tun ist, und nicht nur weiß.

Die von Wilhelm erwähnte Ordnungsfunktion führt den Verfasser sodann zur Aufstellung der Unterarten der politischen Tugenden, hier zunächst der Gerechtigkeit. Dieselbe wird, „insofern sie ordnet zu Gott hin: religio, zu den Eltern hin: pietas, zu den Untergebenen hin: gratia, zu den Vorgesetzten: oboedientia, hinsichtlich des Redens wird sie veritas" (ebda.). Bei den Unterarten der anderen Kardinaltugenden tritt das Ordnen nicht so sehr als Gliederungsprinzip hervor. Es erscheint daher noch ein wenig oberflächlich und flüchtig. Bei der Klugheit wird nach Cicero unterschieden memoria, intelligentia und providentia, bei der Mäßigkeit: Nüchternheit, Enthaltsamkeit und Keuschheit, bei der Tapferkeit: Geduld und Beharrlichkeit. Alles mit Berufung auf Cicero (fol. 180 a). Wie Lottin bemerkt, ist hinsichtlich der Aufstellung von Unterarten vor Wilhelm überhaupt nichts Wesentliches versucht worden [114]).

Bedeutet Wilhelms Darlegung etwas für die spätere Entwicklung? Eine Fülle von Theorien über die Begründung der Vierzahl bietet sich dar bei den Franziskanertheologen sowie bei Albert dem Großen. In spielerischer Breite suchen sie von allen Seiten her Illustrationen und Konvenienzgründe für die Zahl. Sie be-

[113]) Vgl. Lottin, Les débuts du traité de la prudence au moyen âge. Recherches de théologie a. et m. 1932. S. 270 ff.

[114]) Vgl. Lottin, Les ramifications des vertues card. avant. St. Thomas d'Aquin. Recherches de théol. a. et m. 1934. S. 88.

ziehen sich bald auf die Seelenpotenzen oder deren Affekte, bald auf die Laster oder die Pflichten, bald auf die Methoden der Tugend- und andere Gesichtspunkte (Lottin a. a. O. S. 234 ff.). Bonaventura und besonders Albert lehnen freilich diese Begründungen meist ab, Bonaventura, weil sie nicht aus dem Wesen der Sache seien, Albert, weil sie überhaupt nichts beweisen. Bonaventura läßt die vier auch auf den Beziehungen zu sich und den Mitmenschen beruhen, die dann durch die drei Seelenpotenzen erfaßt werden.

Albert nimmt seine Begründung ähnlich wie Wilhelm aus dem Begriff des Ordnens, freilich tiefer. Er unterscheidet die ordnende Seelenpotenz, die ratio, und die beiden anderen als die zu ordnenden. Klugheit und Gerechtigkeit sind die Tugenden der ordnenden Ratio. Tapferkeit und Mäßigkeit die der zu ordnenden Seelenteile (ebda.). Bei Thomas wird als Formalprinzip der vier Tugenden genannt das „bonum rationis“ [115]) oder auch der „ordo rationis“. Der Gedanke des Ordnens nach der Vernunft kehrt wieder. Die Gestaltung der Ordnung ist nun endgültig nicht mehr durch die Beziehung auf sich oder andere geteilt, sondern durch die Eigenart des Handelns und Ertragens an sich. Die vernunftgemäße Ordnung im Tun kommt durch die Gerechtigkeit. Die Ordnung im Erleiden ist entweder Unterdrückung eines Vernunftwidrigen (temperantia) oder Abwehr und Verteidigung des Vernunftgemäßen (fortitudo). Die Stellung der Klugheit hierbei wurde — man kann sagen: im Sinne der Wilhelm'schen Auffassung — weiter entwickelt. Der seelische Vorgang, der dem Handeln der Klugheit zugrunde liegt, wurde schärfer zergliedert, zunächst von Philipp dem Kanzler [116]). Es wurde wichtig, daß er überhaupt die Formulierung fand: virtus consistit in voluntate. Der Entscheidungscharakter der Klugheit wurde stärker betont. Aber erst dadurch, daß Albert der Große das 6. und 7. Kapitel der Nikomach. Ethik eingehend berücksichtigte, wurde die endgültige Klärung herbeigeführt (ebda. S. 287). Die moralischen Tugeden sind aus sich notwendig verbunden miteinander. Die Klugheit insbesondere kann bei keiner entbehrt werden. Das Ziel der einzelnen Tugendakte muß vernunftgemäß ausgerichtet, die Mittel zum Ziel entsprechend gewählt, die Umstände beachtet werden. So ist es jetzt sinnerfüllter, wenn Thomas

115) Vgl. Thomas S. Theol. 1, 2. qu. 61 a 2.
116) Vgl. Otto Lottin, les débuts du traité de le prudence. Recherches de théologie a. et m. 1932. S. 273.

die Klugheit wiederum nennt „custos, moderatrix virtutum“ (ebda.). Freilich benötigt die Tugend der Klugheit nun auch ihrerseits die anderen Tugenden. Auch kann sie sich im Ziele usw. irren, muß also auch unter dem Einfluß der Demut und Liebe stehen usw.

Was schließlich die Gliederung der Kardinaltugenden nach den Trägern, den Seelenvermögen, betrifft, so ergab sich aus der angedeuteten Entwicklung von selbst eine Änderung. Als selbständiger Seelenteil tritt der Wille auf. So konnte Thomas von Aquin von einem „vierfachen Subjekt dieser Tugenden“ sprechen: vom rationalen für die Klugheit, vom Willen für die Gerechtigkeit, vom begehrlichen Seelenteil für die Mäßigkeit, vom muthaften Teil für die Tapferkeit. (S. Th. 1, 2 qu. 61 a 2.).

Die Frage der Verzweigung der Tugenden ist vollends von den Fürsten der Scholastik zu einer außerordentlichen Höhe geführt worden, der gegenüber der Versuch Wilhelms als ein Nichts erscheint. Es erscheinen die partes integrales, so zu nennen, weil sie die Haupttugend vervollkommen helfen; daneben die partes subjectivae nach den verschiedenen Beziehungsgegenständen; schließlich die partes potentiales (S. Th. 2, 2 qu. 48, 1.). Die überaus reiche Ausgestaltung dieser Verzweigung ergibt ein blendend schönes Bild geistiger Arbeit und menschlicher Lebensidealität.

Die Frage der Namengebung wird von Wilhelm nicht erörtert. Der Ausdruck „politisch“ wird von ihm übernommen, aber erst von Bonaventura und Albert dem Sinne nach erklärt: Sie machen den Menschen wohl geeignet und geordnet zum Leben in der Gesellschaft (vgl. Lottin, La theorie . . S. 251). Wilhelm kennt den Ausdruck „Anguli“. Sie sind das Fundament des ganzen geistigen Gebäudes“ (fol. 182 b). Der Sinn wird aber erst durch die späteren Auseinandersetzungen völlig klar.

9. Die sieben Gaben des hl. Geistes.

a) Die Gaben im allgemeinen.

Den Ansatz zu systematisierendem Bewältigen des theologischen Stoffes zeigt auch das Problem der sieben Gaben des Hl. Geistes. Diese Frage, die wesenhaft mit dem Seelengefüge und der ethischen Tätigkeit des Menschen zusammenhängt, konnte eine wissenschaftlich organische Behandlung nicht erfahren, solange die diesbezüglichen psychologischen Belange nicht gesehen und durchdacht waren.

So fungieren die sieben Gaben in den Schriften der Väter mit Begriffen und Deutungen, die sozusagen unmittelbar aus der Hl. Schrift gegeben waren. Die Kraft, die verschiedenen Gebiete des Geistes, der Religion und des menschlichen Lebens zusammenzuschauen, war noch wenig entfaltet. Man versucht, gelockt schon durch die Siebenzahl, gewisse Gegenüberstellungen, so etwa der sieben Gaben mit den sieben Bitten des Vaterunsers (Augustinus), mit den sieben Hauptsünden, mit den sieben Haupttugenden, den drei theol. und vier Kardinaltugenden (Gregor der Große), oder selbst mit den acht Seligkeiten. Mit besonderer Freude hatte Hugo von St. Victor diese Reihen zusammengestellt in seiner kleinen Schrift „De quinque septenis" [117]). Es erschien manchmal gezwungen, so wenn er die scientia-Gabe dem Zorne gegenüberstellt, oder wenn er kühn einen Parallelismus zu den acht Seligkeiten wagt und willkürlich eine derselben übergeht.

Versuchten nachher einige, das Gezwungene zu mildern, so hält sich Wilhelm doch an die Victorianische Tradition. Die sieben Gaben haben die Aufgabe, die Seele von den sieben Hauptsünden zu reinigen. Auch hier heilt noch die scientia die Sünden des Zornes [118]), weil sie uns die Menschen als Kinder Gottes sehen läßt. Genau wie bei Hugo ist die Furchtgabe gegen Stolz, die Stärke gegen Trägheit, die Gabe des Rates gegen den Geist eingesetzt. „Die Gabe des Rates lehrt uns die ewigen Dinge einhandeln gegen die sittlichen." Die Weisheitsgabe führt zum Geschmack der höchsten göttlichen Süßigkeit und so zur Bemeisterung der Wollustfreuden.

Diese eigentlich n e g a t i v e Auffassung der sieben Gaben erscheint bei Wilhelm überflüssig, da er immerhin den Versuch einer positiven Würdigung macht (siehe unten). Aber bei Philipp dem Kanzler erscheint dieses Negative noch verstärkt. Gerade im Anschluß an eine wohl erstmals von Wilhelm von Auxerre übernommene Bezeichnung „reinigende Tugenden" [119]) sieht er die eine Aufgabe der „dona" darin, die in der Seele von der Erbsünde her vorhandenen

117) P. L., 175, 405.

118) Fol. 181 a ff.

119) Im Gegensatz zu politischen Tugenden. Nach Lottin übernimmt Wilhelm diese Unterscheidung von Macrobius (Plotin). Vgl. O Lottin, Les dons du St. Esprit chez les théologiens depuis P. Lombard jusqu'à St. Thomas. Recherches de théologie a. et m. 1929. S. 44.

„corruptiones“ und „impedimenta“ zu verdrängen oder unschädlich zu machen, wodurch dann allerdings die Seele „liberius et expeditius“ zur Tugend wachsen kann [120]). Erst Albertus Magnus vermag das entscheidende Wort hier zu sagen. Christus hat die dona ohne jede Sünde und hätte sie auch, wenn er nicht gelitten hätte. Also sind gewisse Meinungen, als ob die Gaben zur Heilung der Schäden der Ursünde nötig wären, so nicht mehr haltbar [121]). Die positive Auffassung hatte sich durchgesetzt. Nunmehr war erst eine einheitliche Behandlung des Problems gesichert. Thomas kennt zwar diese Gegenüberstellungen noch, aber neben der überragenden Wesensschau der dona erscheinen sie mehr als unwichtiges, spielerisches Rankenwerk.

Mit einer anderen Aufgliederung der sieben Gaben tritt Wilhelm stärker hervor. Gelegentlich findet sich vorher schon ein Hinweis, daß von den sieben Gaben fünf dem aktiven, zwei dem kontemplativen Leben zuzuteilen sind. Eadmer gibt sie nach Lottin erstmals in dieser klaren Benennung [122]), Stephan Langton ähnlich, wenn auch unzulänglich in der Beschreibung und Verbindung der einzelnen [123]). Eine derartige Linie hatte sich von Augustinus her vorbereitet, der die sieben in den beiden Gaben des Verstandes und der Weisheit gipfeln läßt, mit welch letzteren die pax plena et perpetua in Gott erreicht werde [124]). Das bleibt bestimmend. Bei Anselm etwa kommt der Weisheitsgabe die Gottesschau zu mit vollendetem Frieden des Herzens. Rupert von Deutz: in der Weisheitsgabe ruhe man sich von den Geschäften aus und gebe sich Gott hin. Die intellectus-Gabe sieht er sehr im Sinne der Kontemplation, sie ist ihm schlechthin die Empfänglichkeit für die göttlichen Dinge. Lombardus und Gandulfus lassen diese passivische Auffassung einer mehr aktivischen weichen, während Petrus von Poitiers und St. Langton sie wieder stärker mit der Weisheitsgabe zusammenbringen. Wilhelm von Auxerre gibt dann den Versuch einer Gesamtschau. Die einzelnen Gaben werden in stärkerer Prägung dargestellt. Verstand und Weisheit tragen das beschauliche Leben. Die Gabe des Verstandes bereitet vor. Sie vertieft zunächst

120) Lottin, a. a. O. S. 47.
121) Vgl. O. Lottin, Les classifications des dons du St. Esprit au XIIme et XIIIme siècle. Revue d'ascétique et de mystique. 1930. S. 272.
122) Lottin, a. a. O. S. 274.
123) Vgl. Boeckl, Die sieben Gaben des Hl. Geistes. S. 34.
124) Ebda. S. 35 ff.

die Kraft des Glaubens, indem sie mehr die inner-göttliche Begründung dessen zeigt, was der Glaube annimmt. So führt sie zur Weisheit, die ein Innewerden Gottes ist durch erfahrungsmäßiges Kosten seiner Lieblichkeit, wie nachher des näheren zu zeigen ist.

Die fünf anderen Gaben beziehen sich auf das aktive Leben, so daß die Furcht dem Vermeiden der Sünde, die Frömmigkeit dem Tun des Guten, die Stärke der Überwindung der Schwierigkeiten zugewandt ist. Die Gabe der Wissenschaft ist der Frömmigkeit, die des Rates der Stärke beigegeben, um deren Modus „in discretione" zu leiten. Insbesondere ist die Gabe des Rates in vertrauter Nachbarschaft zu den beiden Sphären des kontemplativen und aktiven Lebens zu denken als „prudentia excellens", als „providentia valde excercitata" [125]), die durch ihre Wirksamkeit den rechten Ausgleich der beiden herbeiführt.

Die nächsten Theologen widmen sich (mit Ausnahme des Hugo v. St. Cher, der Wilhelm fast wörtlich übernimmt) weniger dieser Frage oder werten einzelne Anregungen anders [126]). Um so energischer greifen es später Albertus Magnus und Bonaventura auf. Die Einzelheiten variieren natürlich. Bonaventura baut den Gedanken weiter im Schema seiner drei Stufen des innerlichen Lebens. Die Furchtgabe zieht er allerdings mehr zum kontemplativen Bereich [127]). Albert und Thomas verbinden es mit anderen Gliederungen z. B. in dirigierende und ausführende Kräfte. Immerhin liegt es wohl in der oben angegebenen Linie, daß Thomas bei seiner Unterscheidung der ratio in speculativa und practica die beiden Gaben des Intellektus und der Weisheit mit der ratio speculativa verbindet [128]). Thomas läßt auch diese beiden als die Gaben des kontemplativen Lebens gelten. Aber auf Grund seiner viel tieferen Wesensschau der dona erscheint das als unbedeutend. Denn da die sieben Gaben uns befähigen sollen, „dem übernatürlichen Instinkt des Hl. Geistes leicht zu folgen, haben sie sämtlich Akte, die sich auf die Dinge des kontemplativen Lebens beziehen, das die ewige Seligkeit ist" [129]).

---

125) Fol. 189 a.

126) Vgl. O. Lottin, Les classifications des dons du St. Esprit. Revue d'ascétique et de mystique. 1930. S. 269 ff.

127) Bonaventura, Breviloquium V. Cap. 6.

128) S. Theol. I, II. qu. 68 a. 4.

129) Ebda. a. 6 ad tertium (siehe dazu die weiteren Ausführungen unten).

Als wichtigstes Stück der Allgemeinbehandlung der dona darf die Gegenüberstellung derselben zu den Tugenden angesehen werden, also die Wesensfrage der dona selbst. Im achten Traktat seines dritten Buches füllt Wilhelm das erste Kapitel mit dieser Frage aus, während sich die sechs anderen Kapitel mit den einzelnen Gaben und zum Schluß noch mit der erwähnten reizvollen Gegenüberstellung des kontemplativen und aktiven Lebens befassen.

Die tiefere Erkenntnis der dona läßt sich nicht trennen von dem allgemeinen Problem der Erkenntnis des Übernatürlichen überhaupt [130]). Nur langsam klärt sich in den Schriften der nachaugustinischen und frühscholastischen Theologie Natur und Übernatur in ihrem Sein und Wirken zueinander. Dementsprechend erscheinen auch Tugenden und Gaben des Hl. Geistes zunächst nicht getrennt. Alles Gute in der Seele ist irgendwie von der übernatürlichen, gnadenmäßigen Wirksamkeit Gottes berührt, erfaßt, getragen. So besonders in der Einflußsphäre augustinischer Gedanken. Anderseits gibt es ein platonisch-ciceronisches Erbe. Wird also bald, wie etwa bei Ambrosius, das menschlich tugendliche Mitwirken, bald, wie bei den strengen Augustinern, das Übernatürliche mehr betont, so sind dona und Tugend doch völlig gleich gedacht.

Das bleibt so bis Hugo von St. Victor. Er wie Johann von Salisbury sehen in den dona Samen der Tugenden [131]). Sie gehen danach also voraus; sie sind die ersten Regungen im Herzen. So wird etwa aus der Furchtgabe die Tugend der Demut geboren. Stephan Langton nimmt das Gegenteil an: die dona gehen aus den Tugenden hervor, trotzdem sie ganz von Gott her sind [132]). Lombardus führt äußerlich die Besprechung weiter, indem er die Einzelgaben besonders behandelt. Im übrigen behält er die Linie bei. Alle Tugenden sind eingegossen, sie gehen aus der caritas hervor. Wer darum die eine hat, hat auch die andere [133]). Spätere Lehrer, die

130) Siehe hierzu besonders Arthur Landgraf: Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik. Zeitschr. f. K. Th. 1931 und: Stufen zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik. Scholastik IV. S. 1 ff.

131) Wilhelm nennt dafür noch Simon von Tours (Fol. 181 c). Siehe dazu Lottin, „Les dons." Recherches I. S. 42. Bockl, a. a. O. S. 31.

132) Lottin, a. a. O. S. 42.

133) Sentenzen I. dist. 17. cap. 2.

die Ansichten von Langton usw. kennen, kehren zu der traditionellen Auffassung zurück, so etwa Praepositinus und Godefried[134]) oder auch Petrus Pictaviensis[135]).

Ein neuer Gesichtspunkt kommt in die Diskussion durch das Unterscheiden von h a b i t u s und u s u s bei der Tugend. Petrus von Capua distinguiert mit Alanus von Lille gegen Lombardus „non vero qui unam (virtutem) habet, habet omnes in usu, licet qui habet unam in habitu, habet omnes in habitu[136]). Das Gespür für die Realität der psychischen Faktoren scheint ein wenig zu wachsen. Praepositinus bindet die Weisheit- und Verstandesgabe stärker an die vis rationalis, sie zu heilen. Rat und Wissenschaft stellen die vis irascibilis und vis concupiscibilis wieder her[137]). Philipp der Kanzler sieht ebenfalls die Reinigung der Seele von den corruptiones als die eine Aufgabe der dona an. Er greift die inzwischen von Wilhelm von Auxerre neueingeführte Auffassung der Macrobius (Plotin) auf, sieht es jedoch positiver. Die Seele kann auf Grund dieser Reinigung „l i b e r i u s e t e x p e d i t i u s" zur Betätigung der Tugend schreiten. Odo, Alexander Hal. und Bonaventura behalten die Auffassung bei: die dona locken, erleichtern, aktivieren das Tugendhandeln, machen es „expeditius"[138]). Sie stehen so, als gleichwertiger Faktor in der Hirarchie: virtutes, dona, beatitudines. Bonaventura gibt die knappe Formulierung des Bisherigen: virtutes rectificant, dona expediunt, beatitudines perficiunt[139]).

---

134) Lottin, a. a. O. S. 42.

135) P. L. 211, 1079. „. . . quandoque dividitur virtus per septenarium ut per dona spiritus sancti . . . ista non sunt naturales potentiae animae, immo sunt dona gratuita naturalia tamen, quae sunt in anima, reformantur et vivificantur per ista. Sciendum etiam quod quando spiritus sanctus infundit alicui dona ista non ideo magis scit, vel magis intelligit, nec plura, sed forsitan ea quae ipse scit, melius scit et plenius, sicut ille qui poenitet de ignorantia, non ideo magis scit vel minus ignorat.'

136) Boeckl, a. a. O. S. 56.

137) Boeckl, a. a. O. S. 62.

138) Lottin, a. a. O. S. 882. Hier sind die entsprechenden Sätze von Philipp zitiert „donorum est duplex effectus, quia . . . quaedam impedimenta ex corruptione procedunt et haec impediunt exitum virtutis in operationem, dona reprimunt huiusmodi poenas sive corruptiones, ut liberius et expeditius procedat virtutis operatio a potentia; . . . alius autem effectus bonorum est, et hic magis principalis, quin habetur in comparatione ad proprios actus, scilicet secundum quod dona directiva sunt in passiones, quemadmodum virtutes principia sunt ad rectas operationes.'

139) Breviloquium, pars 5. c. 4.

Philipp der Kanzler spricht den dona die weitere Aufgabe zu, seelische Dauerhaltungen hervorzurufen, Geneigtheiten, während er den Tugenden das Handeln schlechthin zuschreibt.

Wilhelm von Auvergne ähnlich. Er sieht es passivischer, nennt diese passiones eher „aptitudines receptionum", denkt wohl an eine stärkere Geneigtheit zur Aufnahme übernatürlich einfließender Motive[140]) Doch alles verschwimmt noch. Die Begriffe Seelenpotenzen, Tugenden, Gaben des Hl. Geistes, passiones sind noch wenig voneinander abgehoben und geklärt. Tugend und dona erscheinen nach Lottin noch als das gleiche, der verschiedene Aspekt gestattet die Annahme eines logischen Unterschiedes.

Wie steht in der angegebenen Linie die Summa aurea Wilhelms? Macht er, der äußerlich zwischen Praepositimus und Philipp dem Kanzler steht, die leise Wendung zum Realpsychologischen mit? Wird die von fern beginnende Unterscheidung der dona und Tugenden bei ihm sichtbar?

Wilhelm nimmt — als erster — sozusagen einen energischen Anlauf zu einer gewissen systematischen Bewältigung des Problems. Tugenden und Gaben sind in essentia ein und dasselbe. Sie sind identisch, wie höhere und niedere Vernunft indentisch sind. Sie unterscheiden sich jedoch causa, officio et statu[141]). Dieses andere Wirken ist wesentlich ein Aufnehmen und Getragenwerden von spezifisch übernatürlicher Motivation. So sagt die Klugheitstugend:

---

140) Boeckl, a. a. O. S. 72.

141) Fol. 182 b „ . . . . dicimus quod in viro iusto idem sunt in essentia virtutes cardinales et dona spiritus sancti, sed differunt ratione . . . . sed differunt causa, officio et statu. Causa differunt quia virtutes cardinales movent ad opera ex rationibus sumptis a iure naturali, dona vero ex rationibus fidei quae spirituales sunt, officio autem et statu differunt, quia virtutes cardinales attenduntur operibus exterioribus secundum quod per opera exteriora pugnant contra vicia. Dona vere dicuntur eaedem virtutes maxime secundum quod sunt in actibus interioribus quibus iam sunt in ipso actu vincendi. Ergo secundum primum statum dicuntur virtutes politicae, secundum secundum statum dicuntur virtutes purgativae. Dona ergo illa dicuntur eaedem virtutes secundum quod sunt purgatoriae. Unde vocantur sanctificationes animarum. . . . virtutes igitur cardinales significantur per angulos . . . dona autem dicuntur filii, quia utuntur rationibus fidei per quas sumus filii dei. Unde per fortitudinis donum dulciter toleramus, sed per fortitudinem, politicam virtutem, viriliter tantum. Dona ergo dicuntur virtutes secundum statum in quo sunt purgatoriae. Virtutes enim animi iam purgati sunt eaedem virtutes secundum statum qui est post consummatam de viciis victoriam, quoniam purgata anima perfecte quiescit in amplexus sponsi."

tu niemand Unrecht, damit auch dir andere kein Unrecht zufügen. Die scientia-Gabe sagt demgegenüber: tu ihm kein Unrecht, denn er ist ein Kind Gottes und Erbe des Himmels. Officio et statu: Während die Tugend mehr ins Äußere handelt, in äußerlich greifbare Werke, wirken die dona mehr nach innen „in inneren Akten". Auch das Tugendhandeln wird stärker nach innen gezogen. Das gesamte Wirken geschieht mehr aus der Kraft der übernatürlichen Salbung. So wird durch die dona der Mensch viel mehr ein homo spiritualis; sie verinnerlichen ihn.

Sein Tun wird nun dadurch mehr freigewollt, wird ein leichteres, von Hemmungen unbeschwertes Tun. Aber der mit den sieben Gaben Ausgestattete ist auch mehr zu guten (äußeren) „Werken" bereit und fähig, wenn ein Gebot ihn treibt oder die Nächstenliebe ruft, denn „er hat mehr von der hl. Salbung, die alles lehrt"[142]). Nur gehen die sieben Gaben ihrem Wesen nach mehr nach innen. Er sieht offenbar in diesem Zustande („des gereinigten Gemütes") einen der Glorie des Himmels verwandten Zustand des religiösen Verhaltens. Er argumentiert: „Wenn nämlich die Tugend zu ihrer letzten Vollendung gelangt ist, im Vaterlande, hat sie gar kein Verhältnis mehr zu äußeren Tugendwerken, denn in jenem Zustande sind äußere Werke wertlos. Wohl wäre es an sich möglich, denn, wenn das tunlich wäre (expediret), würde sie auch dann in ausgezeichneter Weise äußere Werke vollbringen." Jedenfalls ist hier das oben aufgezeigte Geleise, das nach Lottin von Philipp dem Kanzler bis zu Bonaventura führt, bereits sichtbar. Von dem „optime operari" bis zu dem „liberius et expeditius" des Kanzlers ist kein weiter Weg.

Klarheit ist noch nicht vorhanden. Wilhelm engt die Wirkungsmöglichkeit der dona stark ein, indem er sie immer wieder an übernatürlich verursachte, aber doch im Bewußtsein sich abspielende Denk-(Motivations-)Akte bindet, die dona daher auch nur „nach der Bekehrung" wirksam werden läßt. Außerdem scheidet Wilhelm in seiner logizistischen Art zu sehr äußeres und inneres Tugendhandeln und sieht es daher als Aufgabe der sieben Gaben an, den Menschen mehr und mehr vom äußeren Tun zu lösen und zum innerlichen Leben hinzuleiten. Wobei gerne zugestanden wird, daß wir keine volle Sicherheit haben, ob wir „äußeres" und „inneres"

142) Fol. 182 c ad 2.

mit dem Begriffsinhalt fassen, den Wilhelm im Auge hat. Denn einmal setzt er inneres Wirken gleich opera meritoria[143]).

Anderseits gibt Wilhelm sich gleich zu Anfang seiner Darstellung Mühe, den sämtlichen Gaben den Charakter der im Willensmäßigen wirkenden Tugend zu vindizieren. So ist insbesondere die scientia-Gabe nicht nur ein Erkennen dessen, was zu tun ist, sondern eine electio faciendorum, ein wählendes Entscheiden und Befehlen. Die Ausstrahlung der Wirksamkeit der dona wird auch umfassend gesehen. Aber es ist und bleibt ein zaghaftes Tasten. Der psychologische Apparat ist dürftig. Außerdem ist der Begriff des Übernatürlichen in den Jahren der Summa aurea (um 1220—1230) noch wenig klar herausgearbeitet. Wilhelm kann noch nicht eigentlich mit der Tradition brechen, die sich zum Erfassen des ontologisch-gesehenen Übernatürlichen nicht erhebt.

Wenden wir einen Blick zu den Fürsten der Scholastik hin, Thomas von Aquin. Die festgestellten Linien sind hier zu letzter Entfaltung, aber auch zu der notwendigen Klärung gewachsen. Die Tugend ist wesenhafter gefaßt, darum konnte auch die Gabe des Hl. Geistes gemäßer eingefügt werden in das Gesamtbild. In der S. Th. 1, 2 qu. 68 a. 1 heißt es: „Die Tugenden machen den Menschen geneigt, auf Antrieb der Vernunft zu handeln, die Gaben dagegen befähigen ihn, jederzeit beweglich zu sein auf göttlichen Antrieb selbst." „So vervollkommnen die Tugenden die Seelenkräfte auf menschliche Weise, die Gaben auf übermenschliche Weise; sie sind darum göttliche Tugenden zu nennen.".

Die menschlichen Tugenden gabeln sich auf Grund der rationalen und der Strebetätigkeit des Menschen. In beiden Schichten ist dann eine mehr theoretische und eine mehr praktische Wirkweise angenommen, auch diese wieder jeweils in verschiedene Tugenden aufgespalten. Überall aber tritt zu dem tugendlichen Tun eine übernatürliche Ergänzung, neue Gesichtspunkte, neue Kraft schaffend, es sind die dona.

Die klare Systematik des Thomas ist vollendet. Immerhin darf darauf hingewiesen werden, daß die straffe Bindung der dona an je eine Tugend, die innerliche Assoziierung von Tugend und dona bereits bei Wilhelm versucht wird, da er in einer energischen Formulierung die dona zu den inneren Akten je einer Tugend macht.

[143]) Fol. 182 c Solutio.

Es wird betont, daß jede Gabe ein ihr entsprechendes „Haus" in einer natürlichen Tugend habe [144]), so die eingegossene pietas in der naturhaften Sanftmut usw. Freilich ist der Wesensgehalt des Übernatürlichen, wie schon bemerkt, bei Thomas ganz anders als bei Wilhelm.

b) Die Gabe der Furcht.

Wilhelm von Auxerre behandelt im langen Hin und Her die einzelnen Gaben, besonders die der Furcht. Obwohl ein Rupert von Deutz für die sieben Gaben je ein Buch verfaßt hatte, erstreckte sich die Behandlung vor Lombardus meist nur auf die Gaben im allgemeinen. Sie wurden in zusammenfassender Darstellung als gut und heilsam für die Überwindung der Sünden gewertet. In seiner Schrift De doctr. christiana II. 7 gibt Augustinus einen Aufriß der sieben Gaben, wie er sich ihr Wirken denkt. Es ist nicht so sehr en Versuch, die einzelnen aus einer gewissen Wesensschau heraus zu bestimmen. Sie werden in das Gesamtstreben des christlichen Heilsweges eingebaut und bezeichnen dabei die nacheinander folgenden Hauptstationen. Von selbst ergibt sich, daß die Furcht kurzerhand als Anfang des Heilsweges gezeichnet ist. Ein Denken an Gericht und Strafe. Pietas und scientia suchen in der Hl. Schrift nach Vertiefung der Heilserkenntnis, aber hauptsächlich, um zur Betrauerung der Sünden zu kommen. Stärke und Rat bezeichnen die Wendung zur Vorherrschaft der Liebe und Überwindung der Welthaftigkeit, während die Intellectus-Gabe mit einer letztmöglichen Klarheit des Gotterfassens zur höchsten Liebe führt, der dann die letzte Stufe, die Weisheit, als mystisches Ruhen im Frieden Gottes folgt. Die Beschreibung der Gaben bleibt in einer unbestimmten Allgemeinheit, wenngleich die beiden letzten wohl von jezt ab immerzu als die miteinander gehenden Faktoren mystischer Höchstbetätigung gelten, so etwa bei Hrabanus Maurus, Anselm und Honorius von Autun [145]).

---

144) Die klare Scheidung der menschlichen Tugenden von den eingegossenen moralischen Tugenden und dann dieser von den Gaben des Hl. Geistes ist freilich Wilhelm fremd. Es gibt für ihn nur 7 Tugenden, die theologischen und die Cardinaltugenden. Andere sind wohl secundum rationem davon zu unterscheiden, dennoch im Wesen ein und dasselbe. Vgl. Fol. 181 b.

145) Vgl. Boeckl, a. a. O. S. 20 ff.

Den einzelnen Gaben ermangelt auch weiterhin eine genaue Umschreibung. Auch Bernhard und Rupert von Deutz führen nicht weiter. Zaghaft werden nur einzelne Gegenüberstellungen versucht, so wenn Rupert scientia und Weisheit vergleicht. Die erstere wird dann eine „scientia omnium bonarum et licitarum artium, sapientia vero unius tantum rei, id est dei“[146]).

Doch wird die Behandlung der sieben Gaben gebräuchlicher, vielleicht am stärksten bei der Gabe der Furcht. Im Anschluß an 1 Joh. 1, 14 „die Liebe treibt die Furcht aus“ hatten Augustinus und andere zunächst Furcht und Liebe gegeneinander gestellt. Es konnte der Satz bestehen: „Solange du aus Furcht tust, was Unrecht ist, erfreut es dich nicht“[147]). Dann unterschied man — ebenfalls in direkter Anlehnung an Schriftstellen — zwischen einer „Furcht, die von der Liebe ausgetrieben wird“, und einer anderen „Furcht, die lauter ist und bleibend für und für“[148]), zwischen einer Furcht, die mit „dem Geist der Knechtschaft“ zusammensteht, und einer anderen, die „der Knecht auch mit in die Freude seines Herrn mitnimmt“, die also mit der Liebe zusammen sein kann[149]). Dem entsprach es, wenn bei späteren die beiden begrifflich gegebenen Arten als timor servilis und timor filialis oder castus endgültig festgestellt werden, so etwa bei Beda[150]) oder Honorius von Autun[151]). Rupert von Deutz führt nicht weiter.

Bei Hugo von St. Victor erscheint die Furcht in einer Vierteilung. Die knechtische und welthafte Furcht (mundanus) sind beide sündhaft. Sie treten vom Bösen zurück, die erste, um den Menschen zu gefallen; die zweite scheut sich vor dem Guten, um ja den Menschen nicht zu mißfallen. Erst bei der dritten Art, dem timor initialis, genügt es den Menschen nicht, äußerlich das Böse zu meiden, er fürchtet Gottes Strafe. Dabei geht er von der Tatsache aus, daß Gott alles sieht; so muß er anfangen zu überlegen, wie er das Ganze bessert[152]). Von hier aus begreift Hugo den Namen „initialis“, die Tugend beginnt. Noch liebt dieser

146) Ebda. 38.
147) Augustin. In Joh. 41.
148) Ebda. 43.
149) Ebda. 85.
150) Gandulfus weist darauf hin, daß er die beiden Ausdrücke von Beda habe. Vgl. De Walter, Magistri Gandulfi sententiarum libri 4. 1924. S. 372.
151) Boeckl, a. a. O. S. 28.
152) Hugo von St. Victor, De Sacramentis. P. L. 176, 528.

Mensch Gott nicht um seiner selbst willen, aber die Liebe tritt hier in den Menschen ein. „Dum cavet habere iratum, studet habere propitium." Die vierte Art, der timor filialis, fürchtet nur, Gott nicht zu verlieren. Sie ist mit der vollkommenen Liebe identisch, trägt nur wegen der allgemeinen Unsicherheit alles Menschlichen einen Rest von Mühe und Pein (poenae) und geht im jenseitigen Leben restlos über in die ewige Ehrfurcht (reverentia) vor Gott.

Bei Petrus Lombardus erscheint der timor servilis ein wenig positiver als bei Hugo.. Er kann zwar nicht in der „anfänglichen Furcht drin sein. Aber er ist die Furcht Gottes wegen der Strafe" und „schafft daher Raum für die Wahrheit". Die anfängliche Furcht rückt dementsprechend etwas höher d. h. näher an die Liebesfurcht heran. Sie hat von beiden Arten etwas. Lombardus ist nicht ganz eindeutig, denn ein andermal sieht er schon in der anfänglichen Furcht nichts anderes als die Liebesfurcht, die nur noch — aus vollkommener Liebe — das eine fürchtet, Gott nicht zu verlieren. Aber, weil sie nicht so stark ist, enthält sie noch „aliquid de servili scil. angorem poenae". Diese exklusive Formulierung hängt offenbar mit der Lombardschen Identifizierung der Liebe mit dem Hl. Geiste zusammen. Bei Gandulfus, dem Schüler des Lombardus ähnlich. Die knechtische Furcht ist nur wegen der Strafe, aber sie wird gut und nützlich, wenn auch nicht ausreichend benannt. Es ist eine „göttliche" Furcht, die den Menschen trifft. Der Geist wird gedemütigt; so entsteht nach und nach die consuetudo iustitiae[153]). Auch bei ihm erscheint als Kern des timor initialis die (vollkommene) Furcht, Gott zu beleidigen. Nach Petrus von Poitiers bleibt bei der knechtischen Furcht der Wille zur Sünde. Der Mensch schreckt „von der Sünde zurück, aber nicht von jeder Sünde", d. h. nicht um der Sünde willen. Aber diese Furcht ist „introducturus ad caritatem". Bei dem timor initialis erscheint der Begriff der unvollkommenen Liebe. Die Äußerungen der höchsten Furcht werden klarer geformt als usus separationis und usus reverentiae. Letzterer bei Christus und den Seligen des Himmels der einzig mögliche[154]).

Simon von Tournai schließt sich in der Fassung der beiden unteren Furchtarten wieder an Hugo von St. Victor an: ihre Motive sind rein irdische Strafe. Erst der timor initialis berücksichtigt die ewige

153) De Walter, a. a. O. S. 368 ff.
154) Petrus von Poitiers. P. L. 211, 1082.

Strafe und damit den ewigen Lohn, Gott; er ist cum caritate, wenn auch nicht in caritate. Trotzdem ist hier ein gewisser Fortschritt festzustellen. Der timor servilis meistert den Affekt der Sünde, daß er nicht zur Tat wird. So wird er förderlich zur Liebe. Er schafft Möglichkeiten und Raum für sie (expediens introducit caritatem occasionaliter). Je öfter er das tut, „um so mehr wächst er in der Art seiner Gutheit. Diese ist dann a spiritu, aber nicht in spiritu." Die Frühscholastiker trennten scharf die Atmosphäre der bewußten Liebe zu Gott um Gottes willen, in der sie das Übernatürliche allein sehen, von der bürgerlichen, nicht bewußt in Gott motivierten Handlungsweise. Selbst die anfängliche Liebe der Heiden, zu der sie diese für fähig hielten, spielt nicht im Raum des Übernatürlichen, sondern in dem der virtus politica[155]).

Wilhelm von Auxerre liebt es, Zusammenhänge zu geben. Es ist eigenartig, wie er die Furchtgabe zu den anderen Tugenden stellt. Sie hat gleich ihnen die Funktion des Ordnens in der Seele. Sie gibt dem seelischen Leben eine gewisse ihr entsprechende Bestimmtheit im Gefüge des Ganzen, im Ablauf des seelischen Werdegangs. Vor allem kommt ihr die Funktion der Beunruhigung zu. Sie verfügt daheraus über Akte sämtlicher Tugenden[156]). Dies um so mehr, als sie weniger einer einzelnen Tugend aggregiert ist, sondern wesentlich den drei theologischen Tugenden zugehört. Im Sinne der Tradition sieht Wilhelm die Furchtgabe wesentlich als Furcht, Gott zu beleidigen und von ihm getrennt zu werden. Diese wächst und schwindet je nach der Größe der drei theologischen Tugenden, besonders der Liebe und der die Süßigkeit Gottes kostenden Weisheit. In diesem Sinne steht die Furcht über allen anderen Tugenden und Gaben, selbst über der Weisheitsgabe, die er sonst höher stellt als die theologischen[157]).

Wilhelm läßt sich nun zunächst (III. Buch 8. Traktat) aus über die Mannigfaltigkeit des Furchtbegriffes (er kennt sechs Arten, vor den drei diskutierten den timor naturalis, humanus und mundanus). Folgt ein erstes Kapitel über die knechtische Furcht, ihren Begriff und Gebrauch, ihrer moralischen Gutheit (3. u. 4.

155) Vgl. Warichez, Les disputations de Simon de Tournai. Löwen 1932. S. 77 ff und S. 214 ff.

156) Fol. 183 a timor domini delectabit non tantum propter hoc quod sollicitudine sua movet animam motibus aliarum virtutem, sed quia animam ordinat et ponit in loco suo sicut et aliae virtutes.

157) Fol. 181 d unten bis 182 a.

quaestio) und ihre Wirkungen; ein zweites Kapitel über die anfängliche, ein drittes über die kindliche Furcht, ihren Begriff, ihre Beziehung zur anfänglichen Furcht und ihre Erscheinungsweise bei Christus. Die welthafte und menschliche Furcht haben mit religiöser Furcht nichts zu tun, weil sie sich nicht auf Gott beziehen. Hier spielen wichtige andere Begriffe eine Rolle. Geht diese welthafte Furcht hervor aus einer Liebe der Dinge, die diese nicht über Gott stellt, d. h. „citra deum est", dann ist diese Furcht unter Umständen sündenlos, höchstens wegen dem Affekt läßliche Sünde. Führt sie aber, wie es oft geschieht, zur Abwendung von Gott, dann ist sie Todsünde[158]).

Vorsichtig hebt Wilhelm dann die knechtische Furcht ab: von der naturhaften Furcht zunächst, da sie nicht aus der bloß sinnlichen Erfassung der körperlichen Strafpein hervorgeht, sondern aus dem Glauben an Gott als den gerechten Richter. Auch fürchtet sie die Strafe zwar mehr als sie Gott liebt, aber sie fürchtet sie doch nicht um ihrer selbst willen, sondern in und mit dem strafenden Gott[159]). Das Gesagte ergibt sich sodann aus der Wirksamkeit der knechtischen Furcht, die er mit besonderer Sorgfalt darstellt. Im Sinne des Lombardus und des Simon von Tournai sieht er in ihr die Wegbahnerin zur Liebe, überaus nützlich zur Gesundung und Aufnahme der Gnade. Sie ist mit ihrer Demütigung des Menschen eine Medizin. Der Hl. Geist selbst erscheint als Arzt, der durch vorbereitende Handlung die Hauptbehandung erst einleitet und ermöglicht[160]). So definiert er mit Simon von Tournai: die knechtische Furcht ist a spiritu und ad caritatem, sie gehört schon zum donum spiritus sancti.

Hier wird wohl endgültig der Standpunkt des Hugo von St. Victor verlassen, der in der knechtischen Furcht noch eine Sünde sah, weil er sie allerdings die Strafe um der Strafe willen fürchten läßt. Zu Beginn seiner Darstellungen bemüht sich Wilhelm ernstlich um Klarheit in dieser Frage, wobei er wohl durchaus in der Linie der Tradition bleibt. Die Furcht erhält ihren moralischen Charakter aus dem Gut, für dessen Verlust sie fürchtet. Wird also hier Leben, Gesundheit, Straflosigkeit als ein letztes Gut gesehen, d. h. um ihrer selbst willen (libido), dann ist es nicht citra Deum,

158) Fol. 183 a—b.
159) Fol. 183 d.
160) Fol. 183 c.

dann werden sie über Gott gewertet, Gott wird verachtet. Hier ist die entsprechende Furcht schwere Sünde. Hierher rechnen, wie oben bereits gesagt, die menschliche und welthafte Furcht, nicht aber der timor servilis[161]).

In einer eigenen quaestio („de annexis") wird versucht, entgegenstehende Äußerungen früherer Lehrer mit dieser seiner Ansicht auszurichten bzw. abzulehnen. Jedenfalls läßt er mit der knechtischen Furcht keinen ausgesprochenen Willen zur Sünde zusammen bestehen. Wo ein contemptus Dei oder eine superbia damit in Verbindung gebracht ist, kann erlaubterweise nur ein sinnliches, spontanes Widerstreben gegen die Härte der in der Furcht erwarteten Strafe gemeint sein[162]). Auch in anderer Hinsicht grenzt er den timor servilis gegen eine unstatthafte Furcht ab. Der timor servilis fürchtet die Strafe wohl um der ewigen Strafe willen, aber nicht doch ohne Gott dabei zu fürchten, sondern insofern sie von Gott gegeben ist. Hier ist nicht ein letzter Motivwert außer Gott, sondern in und mit Gott zu denken[163]).

Wilhelm hebt den timor servilis sodann ab von dem timor initialis. Während bei ersterem hauptsächlich die Strafe als Beweggrund erscheint, wird bei der zweiten Art die Strafe wohl gefürchtet, aber „accidenter", mehr insofern sie die Gefahr bringt, daß das Gewissen den Geschmack an Gott verliert und schließlich den völligen Verlust Gottes erleidet. So ist der timor initialis verwandt mit der höchsten Liebe, die die Trennung Gottes allein fürchtet, der timor servilis aber nicht, er ist also zwar a spiritu, aber nicht in spiritu oder cum caritate.

Der timor initialis beginnt damit, daß die Strafe nicht so sehr um der Härte willen gefürchtet wird, als um der Gewissensbedrängnis, insofern der Mensch dann fürchtet, keine Nachlassung der Sünden zu finden oder von Gott getrennt zu werden. Auf diese Möglichkeit der Trennung von Gott ist also der timor initialis

---

161) Fol. 184 c. „Similiter dicimus quod solus ille (timor) quo spernitur deus, est peccatum, quod non est in timore servili. sed hoc est in mundano (timore) ubi prefertur potentia hominis potentiae Dei; et similiter in humano, ubi prefertur vita carnis vitae aeternae."

162) Fol. 184 d—185 a.

163) Fol. 183 d. „Competenter potest dici quod non est simile de timente deum propter penam aeternam et diligente propter bonum creatum. quia ille qui sic diligit, ponit sibi aliud summum bonum tanquam deum, unde peccat mortaliter; sed ille qui sic retinet (timet) deum, non propter hoc ponit aliud summe potens, et ideo nec peccat mortaliter."

wesentlich hingeordnet. Dadurch ist er wesenhaft verschieden vom timor servilis, aber wesenhaft verwandt der kindlichen Liebe. Sie besteht cum caritate. Wilhelm übersieht dabei nicht eine gewisse Dynamik. Die anfängliche Furcht wandelt sich notwendig mit der höchsten Liebe bis zu einer größeren „jocunditas". Ist vorher die Strafe gefühlt als ein wahrer Stachel und als ein Weh, so zuletzt nur mehr in der Art einer besorgten Vorsicht; hier liegt dann der Übergang in die kindliche Liebe nah.

Gegenüber dem timor servilis wird also betont: die Strafe wird nicht um der schädlichen Strafe willen gefürchtet, sondern wegen der Trennung von Gott. Gegenüber dem timor filialis wird gesagt: Der timor initialis entspricht einem amor mercennarius, er ist unvollkommen; er leidet unter der Trennung von Gott nicht nur wegen Gott allein, sondern auch wegen sich selbst. Die Strafe wird noch wichtiger genommen als bei der kindlichen Furcht; sie wird gefühlt und erlebt als Ansporn und Stachel, als notwendiger Erwecker, freilich nicht mehr um ihrer selbst willen. So hat also der timor initialis „zwei Augen, eins auf die Trennung gerichtet, eins auf die Strafe". Letzteres erscheint als accidentell, mildert sich also — wie oben bereits bemerkt — bis zu der ruhigeren Furcht einer bloßen sorgenden Vorsicht. Weil in und mit der Caritas bestehend, kann sie die Strafe nicht mehr sehen und fürchten ohne Bezug auf das höchste letzte Gut d. h. es muß daher die Trennung von Gott als ihr wesentliches Objekt gelten[164]).

So ist also der timor filialis jene Furcht, die mit der letzten und vollkommenen Liebe zu Gott gegeben ist, der Liebe Gottes um seiner ewigen Schönheit oder Freundschaft willen. Diese kindliche Furcht kennt nur eins; das Getrenntwerden von Gott. Aber „dann fürchten wir die Trennung an sich, nicht um irgendwelcher äußerer Nachteile, die damit verbunden sind"[165]). Letzteres ist als charakteristisch für den timor initialis anzusehen. Die kindliche Furcht ist die Furcht der Freundschaft, die nur Gott dienen will und daher die Sünde nur fürchtet, weil sie Gott beleidigt. Gewiß, es handelt sich um eine doppelte Art: sie fürchtet Gott zu beleidigen, sie fürchtet getrennt zu werden von ihm. Wie auch die vollkommene Liebe verlangt zu dienen und in Freundschaft zu besitzen. Aber „der timor filialis fürchtet Verschiedenes, jedoch nicht als Ver-

164) Fol. 183 c ff.
165) Fol. 186 a ff.

schiedenes. sondern als eines; sie fürchtet das Beleidigen Gottes zugleich als etwas Trennendes“[166]). Dementsprechend kann diese Furcht wachsen und geringer werden mit der vollkommenen Liebe, freilich nach verschiedenen Gesichtspunkten. Insofern damit die Erkenntnis wächst, also auch die Erkenntnis der Gefahren zu verlieren, um so größer wird die Furcht der treuen Besorgnis (cautelae). Insofern mit der größeren Liebe auch die Hoffnung und Gewißheit des Besitzes wächst, wird die Furcht (der Trennung) geringer (ebda.).

So bleibt also hier eine Furcht auch vor der Strafe. Sie hat aber die Eigenart der Anfängerfurcht verloren. Sie ist nicht mehr timor pungitionis, fühlt nicht mehr die innere Gewissenbedrängnis und Unruhe, sie ist nur als eine von dem Schwung der Liebe getragene Wachsamkeit und Vorsicht geblieben (timor cautelae). Es ist ein Hüten vor der Strafe, aber mehr ein tatsächliches als bewußtes, mehr ein liebendes Scheuen vor der Sünde. Jedes Quälende ist hierbei den Menschen fern. Diese Furcht „wirft kein Auge mehr auf die ewige Strafe, denn nur die Liebe treibt ihn noch in seinem ewigen Tun; er wirkt alle seine Werke nur noch im Hinblick auf die ewige Glorie, und damit ergibt sich von selbst, daß er die ewige Strafe meidet“.[167]). Später nennt er diese Furcht nicht mehr penalis, sondern „mulcebris“[168]).

In ihrer letzten Gipfelung tritt auch diese Sorge um die Trennung zurück, und es bleibt allein jenes allertiefste Wissen um den Abstand der geschaffenen Kleinheit von der Hoheit Gottes, eine Furcht nur noch als heilige Ehrfurcht und Scheu, wie sie in der Glorie die Heiligen haben und auf Erden Christus allein gehabt hat (resilitio ab altitudine Dei in propriam parvitatem, fol. 186 d).

Rückschauend darf gesagt werden, daß bei Wilhelm die anfängliche Furcht klarer abgehoben und in ihrer Dynamik reicher erfaßt ist als bei seinen Vorgängern, während sich die Darstellung der kindlichen Furcht in der Hauptsache deckt mit dem schon von Hugo v. St. Victor vorgebrachten. Auch hier ist freilich der Ablauf der Furchtregungen, ihr Wachsen und ihre letzte Ausgestaltung reicher und tiefer gesehen.

---

[167]) Fol. 186 d.
[168]) Fol. 268 c.
[166]) Fol. 186 b.

Ist nun das Begriffsmaterial der Summa aurea in der Hochscholastik organisch verwertet worden?

Thomas von Aquin hat in seiner Summa Theol. 1, 2 das donum timoris behandelt. Die zwölf Artikel der questio 19 enthalten kein Problem, was nicht schon in der Wilhelmschen Summa vorkommt. Die Gliederung der Furchtarten je nachdem die Strafe oder die Beleidigung Gottes oder beides gefürchtet wird, ist genau wie bei Wilhelm, wohl klarer und knapper (S. Th. art. 2). die welthafte Furcht wird zum Unterschied von Wilhelm immer als Sünde bezeichnet, aber der Hauptbegriff ist der gleiche: die Liebe, aus der diese Furcht kommt, liebt die Dinge der Welt um ihrer selbst willen, als finis (art. 3), und diese ist sündhaft. Wilhelm kennt nur noch daneben einen timor mundanus, der das Übel fürchtet ad conservationem vitae humanae. Das Schwanken der Tradition hinsichtlich der Bewertung der knechtischen Furcht findet bei Thomas eine lichte Klärung (art. 4). Die knechtische Furcht selbst ist aber mit Wilhelm als wesenhaft gut zu betrachten, weil hier die Strafe zwar als Formalobjekt gesehen, also um der Strafe willen gefürchtet wird, aber nicht ohne Bezug auf Gott. Gott bleibt der finis ultimus[169]). Das Verhältnis der knechtischen Furcht zur Caritas war formuliert „a spiritu ad caritatem, non cum caritate". Grund: der ganz verschiedene Beweggrund. Bei Thomas sind es die spezifisch verschiedenen Objekte (art. 5). Freilich wird dabei die eigentliche Servilität von dem Kern einer erlaubten Selbstliebe scharf unterschieden (art. 6). Letztere kann mit der höchsten caritas zusammen sein, nicht allerdings der konkrete Akt der knechtischen Furcht, darum rechnet Thomas sie auch nicht zum donum spiritus sancti, während Wilhelm das ausdrücklich tut[170]). Wilhelm denkt an das Wirken des Hl. Geistes schlechthin (sie ist a spriritu), Thomas dient mit seiner klareren Wesensschau der dona (art. 9), für die er nur ein bestimmtes, umgrenztes Wirken des Hl. Geistes gegeben sein läßt.

Anfängliche und kindliche Liebe nehmen Wilhelm wie Thomas gleichermaßen als wesensverwandt (art. 8). Die konstitutiven Elemente, die Furcht vor der Trennung und Furcht Gott zu

169) Es wird verwiesen auf das Zitat aus Wilhelm oben S. 88. Im Gegensatz zu dem Gesagten heißt es von der anfänglichen Furcht: sie fürchtet die Strafe nur accidenter.

170) Fol. 183 d; vgl. oben S. 88.

beleidigen, werden gleich gesehen. Wilhelm gibt eigentlich eine schönere Darstellung der in der Liebe wachsenden, beziehungsweise sich wandelnden Furcht. In der Glorie sehen beide das ruhige, mehr tatsächliche Sichersein vor der Sünde, das Wachsen der Reverenz als letzte Auswirkung der kindlichen Furcht.

Doch, ist nach der ethisch-religiösen Seite die Lehre der Hochscholastik über die Furcht wesentlich in der Summa aurea enthalten, so fast nichts von der psychologischen Grundlegung und Einordnung der Furcht, die gerade bei Thomas so reich und gründlich dargeboten wird.

c) Die Gabe der Wissenschaft.

Einer wohlwollenden Behandlung erfreuen sich bei Wilhelm auch die Gaben der Wissenschaft (scientia), des Verstandes (intellectus) und der Weisheit. Einmal stehen sich hier scientia- und intellectus-Gabe gegenüber. Beide bemühen sich um den Glauben, aber während die Intellektusgabe dem theoretischen Bemühen obliegt, „steigt die Scientiagabe mehr zu den Einzelfällen und Umständen des praktischen Glaubenslebens herab“[171]). Sie muß den Glauben auf allen Gebieten verteidigen, freilich den Menschen auch rüsten zu den sittlichen Entscheidungen aller Art im täglichen Leben. Wilhelm sieht in ihr schließlich eine „sollertia“, eine kluge Geschicklichkeit, mit der wir mitten in der Welt stehen, dem Bösen aus dem Wege gehen und doch auch die irdischen Aufgaben gut verwalten können. Mit einer gewissen Wärme wird das alles gesagt, doch enthält die Darstellung nichts, was nicht schon die Tradition bot. Bereits Augustinus sah in der scientia eine mehr aufs praktisch-sittliche Leben gerichtete Bemühung[172]). Rupert von Deutz nennt sie eine scientia omnium bonarum et licitarum artium[173]). Petrus Lombardus bezieht sie ebenfalls auf weltliche Dinge, wenn auch insofern diese für den Glauben nutzbar gemacht werden, so daß sie schließlich eine recta rerum temporalium administratio wird. Gandulfus gibt ihr mehr die Aufgabe, den Glauben gegen Gottlose zu verteidigen, Magister Martinus und Praepositinus jene andere, das irdische Leben praktisch für die

171) Fol. 187 d.
172) Siehe oben S. 83.
173) Vgl. zu diesem Passus Boeckl, a. a. O. S. 38 ff.

Ewigkeit zu leben. Man sieht: Wilhelm von Auxerre faßt beide zusammen und zwar in selbständiger Weise. Er vergleicht sie als heilige sollertia mit der Klugheit, die uns anleitet, unsere Werke nach Art der göttlichen Werke zu tun.

Stellen wir den Aquinaten daneben in seiner S. Theol., dann wird uns der bedeutsame Fortschritt der philosophischen und theologischen Einsicht im Zeitraum von 20—30 Jahren gerade hier deutlich. Thomas engt den Begriff der scientia zunächst ein gegenüber einigen Stimmen der Tradition (siehe Wilhelm oben): eine gnadenmäßige Ausrüstung zur Verteidigung des Glaubens rechnet er nicht zu den normalen göttlichen Gaben, sondern zu den außergewöhnlichen charismatischen[174]). Mit dem ganzen Rüstzeug, das ihm das Erbe aristotelischer Psychologie und Logik an die Hand gibt, hebt Thomas dann die scientia begrifflich ab von der Intellektus- und Weisheitsgabe. Im wesentlichen sieht er in der scientia eine Gabe spekulativer Bemühung um den Glauben. Aber der traditionellen und auch von Wilhelm gehaltenen Auffassung derselben als einer mehr aufs Praktische gerichteten Tätigkeit trägt er Rechnung, indem er ein Eindringen in den inneren Wahrheitsgrund einerseits, das Gewinnen und Betätigen einer sicheren Glaubensgewißheit anderseits unterscheidet, erstere der Intellektusgabe, letztere der scientia zuschreibt. Gewißheit hier also aus den Einzelerkenntnissen gewonnen, nicht, wie bei der Weisheitsgabe, aus der innersten Einswerdung mit dem letzten Gegenstand der Glaubenserkenntnisse, Gott selbst[175]). Man könnte wohl auch sagen, Wilhelms Fassung der scientia als einer gottähnlichen sollertia sei von Thomas in ganz anderem Sinne wieder aufgenommen worden, indem er hier die unterschiedlichen Arten des diskursiven und intuitiven Erkennens heranbringt, letztere der scientia zuschreibt als eine „quaedam participata similitudo divinae scientiae“[176]).

d) Die Gaben der Weisheit und des Verstandes.

Die erwähnten Definitionen des Thomas von Aquin über die Verstandes- und Weisheitsgabe entsprechen bis zu einem gewissen Grade eher den traditionellen Fassungen. Darin herrscht von

174) S. Th. 1,2 qu. 9, a. 1. ad 2.
175) S. Th., a. a. O. art 2.
176) Ebda. art. 1 ad 1.

Augustinus bis zur Hochscholastik Einmütigkeit, daß diese beiden Gaben sozusagen den Gipfelpunkt der sieben darstellen, auch daß ihnen im wesentlichen ein gewisser mystischer Charakter zukommt. Schon nach Augustinus wird in ihnen pax plena atque perpetua erreicht[177]). Von da ab wird den beiden Gaben immer wieder ein Können und Erfahren zugeschrieben im Sinne der Illuminationslehre des Augustinus, so wenn Anselm und Honorius von Autun sagen, daß man in der Weisheitsgabe Gott schaue, oder Christus und das unveränderliche ewige Gute schmecke und dabei einen vollendeten Frieden in Gott habe. Oder wenn Petrus Lombardus von einer Beschauung der ewigen Wahrheit spricht als einer freudevollen Teilnahme am ewigen Licht. Nicht anders Gandulfus, Petrus von Poitiers, Magister Martinus oder auch Praepositinus und andere[178]). Stets wird aber das Moment des Erfahrbaren für die Gabe der Weisheit betont, wie Stephan Langton es später ausdrückt: es kommt ein gewisser Wohlgeschmack, eine gewisse Ergötzlichkeit dazu.

In dieser cognitio experimentalis Dei ist die Aufgabe der Intellektusgabe wohl als sehr verwandt gedacht, aber doch ziemlich unsicher und unklar gesehen. Sehr unbestimmt sieht Rupert von Deutz zunächst nichts anderes darin als die Empfänglichkeit der Seele für göttliche Dinge ohne menschliches Zutun. Lombardus vermenschlicht sie dann wieder: die Intellektusgabe bringt die Erkenntnis der unsichtbaren Dinge, insofern sie Gottes Ebenbild sind. So waren denn Gandulfus und Praepositinus der Meinung, die Intellektusgabe belehre uns über die seligen Geister und die Gnaden. Aber schon Stephan Langton faßt es allgemeiner: die Verstandesgabe bezieht sich auf die Erkenntnis aller göttlichen Dinge, also auch der hl. Dreifaltigkeit. Sie schließt allerdings die Tätigkeit der Weisheitsgabe mit ein. Beide gehören zusammen.

Unendlich mühsam tasten die Theologen sich vor, mühsam, weil sie mit ungenügendem wissenschaftlichen Rüstzeug, d. h. mit einem unvollkommenen Begriffsapparat an diese große Theologie herangehen müssen. Mit dem siegreichen Vordringen der aristotelischen Philosophie wird das anders. Wilhelm von Auxerre steht hier als ein letzter tapferer Sucher vor der großen Klärung und Wende. Er versucht, schärfere Konturen zu erreichen durch Gegen-

177) Siehe oben S. 83.
178) Siehe zum folgenden: Boeckl, a. a. O. S. 7 ff. u. S. 38 ff.

überstellungen und Abgrenzungen. So stellt er hier die Intellektusgabe gegen die theologische Tugend des Glaubens. Der Glaube ist ihm die cognitio principiorum [179]). Vergleichshalber wird auf die allgemeinen Prinzipien der Mathematik hingewiesen, die aus sich ersichtlich sind z. B. das Ganze ist größer als sein Teil. So erfaßt die theologische Tugend des Glaubens die ersten und einfachsten Wahrheiten der Religion. „Weil in ihnen die prima veritas durchschimmert, findet der Gläubige in ihnen selbst genügenden Grund zum Glauben und sucht keine weitere Begründung." Die Intellektusgabe stößt nun zur tieferen, übernatürlichen Begründung vor, holt mehr aus der prima veritas hervor, wobei auch die ratio stärker mitarbeitet. „Der Glaube weiß, daß Gott die Guten belohnt, die Intellektusgabe erkennt, warum. Daher wird letztere auch als ein besonderer Schmuck für die Prälaten und die lehrende Priesterschaft bezeichnet, die jedem, der es verlangt, Rechenschaft geben müssen über den Glauben, die Hoffnung und die Liebe, die in ihnen ist" [180]). Die Intellektusgabe steigert also die Erkenntnis des Glaubens um ein Beträchtliches, ist freilich nur ein vorbereitendes Tun für die W e i s h e i t. Diese führt über alle anderen Erkenntnisse hinaus, indem sie nicht nur aus dem Gehörten folgernd erkennt, sondern direkt den Geschmack der Lieblichkeit Gottes hat. Sie ist im eigentlichen Sinne ein Wissen „gewürzt mit dem Duft der Tugenden" [181]), oder, wie er später sagt: „die Weisheit ist eigentlich kein Erkennen, sondern ein Ergreifen Gottes durch geistiges Kosten nach Weise einer Erfahrung" [182]). Gott selbst bewirkt im Gaumen der Seele diese Süßigkeit, die die Weisheit schmeckt. Will man es doch Erkennen nennen, so stellt dies die höchste Art des Erkennens überhaupt dar; denn wenn Gott aus seinen Wirkungen erkannt wird, dann aus der höchsten Wirkung am allermeisten, und als höchste Wirkung gilt ihm eben jene Ergötzung, die wir aus der erkennenden und liebenden Erfassung Gottes haben, die der Weisheitsgabe eigen ist [183]). Die Intellektusgabe erkennt, daß Gott als Ziel der Seele die letzte Ruhe ist, und hieraus schöpft die Weisheit die überaus große Lieblichkeit

179) Fol. 189 c.
180) Fol. 189 d.
181) Fol. 189 c.
182) Siehe oben S. 77.
183) Fol. 189 c.

Gottes[184]). Verstandes- und Weisheitsgabe unterscheiden sich also — so Wilhelm weiterhin — wie das Wissen um eine Sache durch Hören und das Wissen durch Kosten und Schmecken. So kann ich um die Güte des Weines wissen durch Hören und durch eigenes Schmecken. Die Weisheit schmeckt Gott in sich selbst.

Neben dieser methodischen, sozusagen vertikalen Unterscheidung gibt Wilhelm dann noch eine horizontale, inhaltliche. „Die Weisheitsgabe ist die Erkenntnis Gottes absolute, die Verstandesgabe ist die Erkenntnis Gottes collative[185])." Erstere ist gewissermaßen metaphysisch, sie handelt über Gott absolut, indem sie Gott in seinen eigensten Zustandserscheinungen betrachtet[186]). Mit der Verstandesgabe erkennen wir Gott sozusagen in physischer Erkenntnis, „insofern er die Geister regiert und bewegt und die Engel selig macht", oder „insofern Gott als der Unbewegte betrachtet wird, als der, welcher alles andere bewegt". Kurzum, die Weisheit erkennt Gott in sich selbst, die Verstandesgabe in seiner Beziehung zu den geschaffenen Dingen.

Wenn also nun eine gewisse Vollendung dieser beiden Gaben erreicht ist, dann ist der Glaube so gewachsen und vollendet, daß er wie eine neue Art erscheint[187]). Dabei ist diese Ergötzung nicht identisch mit jener „allgemeinen Lust", die mit jeder Tugend verbunden ist. Die delectatio der Weisheit ist mehr eine fruitio, wie Johann von Treviso, ein Schüler Wilhelms, genauer erläutert[188]). So stellt Wilhelm die Weisheit über die drei theologischen Tugenden, sie ist ihm die höchstmögliche Erkenntnis Gottes auf Erden. Im allgemeinen bleibt Wilhelm in der Linie seiner Vorgänger, teilweise schließt er sich wörtlich an (siehe oben Lombardus).

Beim Aquinaten erhalten gerade diese hochtheologischen Probleme ein neues Gesicht, weil er in seiner Behandlung der augustinischen Illuminationslehre und der darnach immer wieder gelehrten Schau der prima veritas ein Neues setzt. Thomas hat endgültig festgestellt, daß der menschliche Geist ein besonderes

184) Fol. 191 b.

185) Fol. 189 b.

186) Cognitio Dei est quasi metaphysica, quoniam metaphysica agit de Deo absolute considerando proprias dispositiones eius. Fol. 189 b—c.

187) Fol. 303.

188) Boeckl, a. a. O. S. 68.

Nachbild des ungeschaffenen göttlichen Lichtes, ein Abbild der ewigen Wahrheit ist. Die Annahme einer Gottesschau vom Verstande aus erscheint damit gar nicht mehr nötig. „Das ganze Problem ist so aus der Tätigkeit in die Seinsordnung auf den Boden des Seinsexemplarismus erhoben.[189])"

Das Gesagte bedeutet, wie schon bemerkt, ein Wesentliches für die Auffassung der Intellektus- und Weisheitsgabe, insofern diesen primär nicht die Aufgabe neuer höherer Motiverkenntnisse zugewiesen ist, sondern sie mehr eine seinsmäßige, übernatürliche Erhöhung der rationalen Fähigkeiten darstellt. Dabei wird doch irgendwie eine höhere Klarheit in den durch den Glauben gebotenen Lehren sowie in den letzten Begründungen des sittlichen Handelns erreicht. Freilich ist es kein diskursives Erkennen, sondern mehr ein Schauen der Wahrheiten, ähnlich wie man auch natürlicherweise die ersten Prinzipien des Denkens schlechthin kennt[190]). Aber es ist bei der Intellektusgabe ein Eindringen in die inneren Gründe, während der Glaube nur ein Zustimmen ist[191]).

So liegt zwar die Darstellung des Aquinaten durchaus in der gleichen Linie des in der Summa aurea Gebotenen, aber alles ist viel klarer geprägt, tiefer begründet und organischer aus der überlegenen Sicht in die Totalität der Probleme geschaut. Auch ist für die Intellektusgabe bei Thomas schärfer das Eindringen in Gott als in das letzte Ziel aller Dinge gefordert. Nur so wird ihre Entsprechung zur Weisheit klar herausgestellt. Es ist erstaunlich, wie Thomas aus einer Grundlösung die klare Distinktion der Intellektus-Weisheit- und Scientia-Gabe findet. Entscheidend ist der Art. 6 der angegebenen quaestio 8. Es ist in unserer Darstellung oben darauf hingewiesen (S. 93). Der menschlich-seelische Akt wird in seiner Totalität begrifflich erfaßt und zergliedert. So ergibt sich bei der Betätigung der erkenntnismäßigen Gabetugenden ein erkennendes Eindringen (intellektus) und ein Sichersein, Sicherstehen und Behaupten. Das letztere nun ist die Wirksamkeit der Weisheit, soweit es Gottes Sein selbst betrifft, der scientia, soweit es die geschaffenen Dinge und Wesen betrifft. Die Weisheit er-

189) Siehe dazu G. M. Manser, Die thomistische Lehre von Akt und Potenz und die augustinisch-arabische Richtung im 13. Jahrhundert. Divus Thomas 1925. S. 15.

190) S. Theol. 2,2 qu. 8 a. 1 ad secundum.

191) Ebda. art. 6 ad secundum.

reicht das auf Grund einer gewissen connaturalitas, die ihr mit Gott zu eigen wird, die sie aus der eingegossenen übernatürlichen Liebe hat[192]). Was seine Vorgänger, unter ihnen auch Wilhelm, über die Süßigkeit, über die erfahrnismäßige Lieblichkeit Gottes als Wesen der Weisheit sagen, verweist Thomas daher in die Wirkungen oder in die Verursachung der Weisheit durch die Liebe hinein.

Wilhelm von Auxerre findet mit der Tradition gewisse Materien, sie sind mit möglichster Geschicklichkeit geordnet, auch fast zur Ahnung des Vollgültigen erhoben. Aber die wesentliche Klärung des Begriffes des Übernatürlichen sowie die ungeheuere Bereicherung durch die antike Wissenschaft verhilft dem Fürsten der Scholastik zu einer ganz großen neuen Sicht aller Fragen.

10. Die Verbundenheit der Tugenden.

Für die Frage der Verbundenheit der Tugenden war lange Zeit hindurch die Tugendauffassung des Lombardus maßgebend: Gnade und Tugend sind eins durch die formende Liebe. Die Behauptung, daß die Tugenden verbunden sind miteinander, ist eine althergebrachte. Die Väter haben es im Anschluß an Ciceros „De officiis" gesagt und dann auf die theologischen Tugenden und sieben Gaben ausgedehnt[193]). Allmählich suchte man nach tieferer Begründung. Die in der hl. Schrift so hoch gepriesene Liebe war die Antwort. Wo Tugend ist, muß Liebe in die Seele kommen. Vor dieser Gottesliebe fliehen aber die Laster. Sind keine Laster da, dann sind alle Tugenden da (a. a. O. S. 23). Lombardus betonte dann die formende Kraft der gnadenmäßigen Liebe. Sie allein gibt Verdienstcharakter. Man unterschied dann (Simon von Tournai a. a. O. S. 24) in stärkerer psychologischer Erkenntnis die Tugend in der Wurzel des Naturgrundes, in der Art des Habitus und in Akt-Gebrauch. Wenn also von Verbundenheit die Rede ist, dann im Sinne der beiden ersten Faktoren. Akte sind nicht verbunden. Aber die gottgeschenkte Liebe, mit der keine Laster zusammen sein können, blieb die einzige Erklärung. Es taucht noch die For-

192) S. Theol. 2,2 qu. 45a. 2.

193) Vgl. Lottin, La connexion des vertus avant S. Thomas. Recherches de théologie a. et. m. 1930. Seite 21.

derung auf, daß alle Tugendakte bewußt aus Liebe zu Gott geschehen müßten. Alle haben dann in der Liebe auch ein und dasselbe Ziel.

Aber warum sollen Tugenden verbunden sein und Akte nicht, wo doch die Tugenden aus diesen entstehen? So kam man auf die klarere Fassung von eingegossenen und erworbenen Tugenden. Alle übernatürlichen Tugenden werden miteinander eingesenkt. Man kann aber nicht alle Übungsakte aller Tugenden auf einmal setzen (Lottin a. a. O. S. 30).

Wilhelm[194]) sieht, wie auch die früheren Lehrer, in den theologischen, weil übernatürlichen Tugenden, den Grund zur Verbundenheit der Tugenden. Die unvollendeten, d. h. politischen oder ungeformten Tugenden, mögen einander nicht fordern. Eine volle Tugend, z. B. die der Keuschheit, kann es aber nicht geben ohne die Liebe, denn dann muß die Keuschheit so enthaltsam sein, daß sie die Reinheit des Körpers mehr liebt als alles Zeitliche, das aber kann sie nur durch die (übernatürliche) Liebe, und so wird durch das Hinzutreten der Caritas die frühere Tugend der Enthaltsamkeit geändert (fol. 204 c). Die Gemeinsamkeit erscheint hier also vor allem als eine des Zieles und Beweggrundes. In diesem Sinne heißt es ähnlich vom Glauben (ebda.): „Die Erkenntnis des höchsten Gutes erzeugt mit Notwendigkeit die Liebe Gottes, und so ist es auch bei anderen Tugenden." Überhaupt scheint Wilhelm hier dem Glauben den Vorrang zusprechen zu wollen. „Der Glaube ist die notwendige Ursache aller Tugenden und erzeugt aus seiner Tugendkraft alle Tugenden, besonders weil alle nach dem Ziele des Glaubens hinstreben." Wilhelm behauptet hier nichts Geringeres als daß der Glaube die (übernatürlich) formierende Kraft des ganzen seelischen Lebens sei, eine Lehre, die der ganzen Summa aurea ein gewisses Gepräge gibt, aber von den späteren Scholastikern aufgegeben worden ist. Die Auffassung besteht jedenfalls hier, und sie ist auch früher bereits dargelegt worden, daß die Tugenden alle in gleicher Weise zum Ziele des Glaubens und zum allerhöchsten Beweggrund der Caritas-Liebe emporgezogen werden.

Ein ganz klares Bild der Ansicht Wilhelms ergibt sich nicht. Denn einmal bestreitet er, daß die einheitliche Abhängigkeit aller

194) Fol. 204 ff.

Tugenden vom Glauben in der Ebene der Akte d. h. also der bewußten Beweggründe liege. „Es geht nicht anzunehmen, daß der Glaubensakt willensmäßig (per modum voluntatis) die Ursache der Akte anderer Tugenden sei, sondern der Habitus des Glaubens ist wesensmäßig (per modum naturae et essentiae) die Ursache anderer Habitus, und darum erzeugt notwendig ein Habitus andere" (fol. 204 c). Danach berühren sich die (übernatürlichen) Tugenden vor allem in einer tieferen Wesensschicht. Sie sind im Wesen eins. Es gibt keinen „Aufstieg", keine Entwicklung im Wesen, nur in der geringeren oder größeren Leichtigkeit ihrer Betätigung (fol. 204 d). „Es kann einer die Werke der Tugenden des gereinigten Herzens nicht vollbringen, wenn er nicht zuvor die Werke der läuternden Tugenden vollbracht hat." Aber im Wesen kann jeder, der eine Volltugend hat, „die Werke jeder anderen Tugend verrichten, auch wenn sie schwieriger sind, er kann sie nur nicht so leicht" (ebda.).

Anderseits wird aber diese Wesenseinheit aller Tugend und die Fähigkeit, von einer aus die Werke aller zu verrichten, zurückgeführt auf die notwendig bewußte L i e b e Gottes über sich selbst und des ewigen Lebens über das Zeitliche. „Wer also die Liebe hat, vermag jeder Versuchung zu widerstehen, auch der Versuchung des Todes." „Denn wenn die Anfechtung des Todes kommt, und einer vergleicht und die Liebe wahrhaft betätigt, dann besiegt er diese Anfechtung, wenn auch nicht leicht (ebda.)."

Was bis jetzt gesagt ist, gilt also von den theologischen. Gilt aber in gleichem Maße von den politischen Tugenden, wenn sie in der Auswirkung der theologischen stehen. Diese können ihnen — wie oben bereits dargelegt — ein sozusagen äußeres Prinzip sein. Dann sind die politischen Tugenden nicht die virtutes consuetudinariae, wie sie der Heide und Sünder hat, sondern die eine Seite der Gnadenwirksamkeit, nämlich ihre opera exteriora. In dieser Hinsicht hat der, der eine besitzt, alle politischen Tugenden. Denn das, was sie so sind, „sind sie nicht aus dem häufigen Handeln, sondern aus der Festigung" (durch die Gnade) (fol. 205 a).

Anders, wenn die politischen Tugenden im unvollkommenen Sinne genommen werden, ohne den übernatürlichen Charakter. Sie mögen dann ganz nahe an die Beweggründe der übernatürlichen Tugenden herankommen, so daß etwa die natürliche Gottesliebe

Gott liebt secundum statum caritatis und quantum debet, sie sind aber keine Tugend im eigentlichen Sinne (simpliciter).

Bei der Klugheitstugend lag es zwar nahe, auch eine natürliche Verbundenheit zu den anderen anzunehmen. Denn sie muß ein Wissen haben von allen Tugenden, da sie deren Akte regeln soll. Aber nicht einmal hier ist der Verfasser geneigt, ein Ineinanderwirken der moralischen Tugenden anzunehmen. Er sieht sich zwar gezwungen zuzugeben, daß die „halbe" Klugheit, d. h. die natürliche, wohl schon genüge, einen zur Keuschheit zu führen (fol. 205 c). Er sieht aber hier nicht das eigentliche Prinzip. Die oberflächlich geschauten Tatsachen bestimmter Einzelfälle scheinen genug dagegen zu stehen. Denn „viele haben das Wissen der Tapferkeitstaten, die aber kein Wissen der Keuschheitswerke haben oder umgekehrt" (fol. 205 a).

Abr gerade von dieser Eigenart der Klugheit, die bei Wilhelm nur schwach und fast gegen Willen zugegeben ist, findet Philipp der Kanzler zu der neuen Sicht, daß gerade die moralischen Tugenden einander berühren durch sog. actus circum-incedentes (Lottin a. a. O. S. 42). So muß auch bei allen Übungen jeglicher Tugend Kraft obwalten. Die Tugenden haben also neben ihrem eigentlichen Wirkbezirk noch einen anderen, allgemeinen. Thomas von Aquin verschärft das sehr, indem er bewußt für jedes Tugendwirken die Betätigung jeder der Kardinaltugenden verlangt[195]).

Inbetreff der Verbundenheit der übernatürlichen Tugenden ist nach Wilhelm noch folgendes hervorgehoben worden: Da die Gnade die verwundete Seele ganz heilt, die sie auch zur Glorie des ewigen Lebens fähig macht, muß sie Ansätze zu allen Tugenden geben. Bonaventura spricht klarer von der Seele als dem Einheitsgrund aller Facultates. Ist die Gnade eingesenkt, dann ist Erhöhung und Befähigung zu jedem Handeln gegeben (Lottin a. a. O. S. 44).

---

195) S. Th. Comm. in Sent. III. d. 36. a. 1. und S. Th. 1,2. qu. 65. Siehe dazu auch oben: Die politischen Tugenden S. 73.

11. Schlußwort.

Wilhelm von Auxerre ist kein genialer Bahnbrecher im Reiche des Geistes. Aber in seinem Werke erscheinen die Elemente der Tradition in edler Schönheit verbunden, mit viel Sorgfalt und auch einer gewissen Gründlichkeit durchgedacht. Er zeichnet sich durch eine starke systematisierende Kraft aus und weist nicht selten neue selbständige Formulierungen auf. Die große Wende zur Aufnahme der aristotelischen Philosophie stand vor der Türe. Wilhelm war es nicht gegeben, sie voll zu erfassen und sie ganz in sein Werk einzubauen.

Es sei erlaubt, im Schlußwort auf die feine Menschlichkeit des Verfassers der Summa aurea hinzuweisen. Wie aus dem Vorstehenden ersichtlich wird, liebte Wilhelm die Vorstellung einer von metaphysischen Ordnungskräften durchfluteten Welt. Zu allem Sein und seiner Art gehört das rechte Maß und die rechte Ordnungsbeziehung. Aus gar vielen Einzelheiten, die im Hauptwerk Wilhelms (vergl. besonders im 2. Buch 22.—30. Traktat und 3. Buch 6.—8., 25.—30. Traktat) zerstreut sind, aber wie feine Lichter aufleuchten, ersteht das Bild einer Persönlichkeit, deren charakteristische Züge edle Maßhaltung und eine hochgemute Einordnungsbereitschaft sind. Es spricht für den Lehrer der Ethik, wenn seine Lehre nicht in unwirklichem Sinn erstarrt ist, sondern gemildert durch den Glanz des Maßes und der Lebensklugheit.

Solche Maximen sind etwa folgende. Man solle dem Dürftigen nicht nur ein Almosen geben, sondern „aut rem aut correctionem aut verbum bonum". Von den Menschen, die zur vollen Kraft ihrer Geistesgaben herangewachsen sind, darf man nicht gleich vollgültige Taten verlangen. „Man muß ihnen Zeit lassen, über die geschaffenen Dinge nachzudenken und so zu Gott hinzugelangen". Wilhelm weiß wohl zu unterscheiden zwischen einer Seelsorge von Amts wegen und einer solchen aus Güte. Eine tatsächliche Verfeh-

lung sehe anders aus wie ihr theoretischer und abstrakter Begriff. Es lägen eigentlich bei jeder Sünde Umstände vor, die den Grad der Bosheit irgendwie vermindern vor der begrifflich gefaßten Sünde. Es entspricht durchaus dieser wohl aus der Erfahrung des Lebens gewachsenen Güte, wenn Wilhelm es geradezu „eine engelgleiche Sicherheit" nennt (angelica certitudo), „in keiner Angelegenheit anders zu wollen, als die Wirklichkeit es fordert", oder wenn er die wahre Weisheit eine „sobrietas" nennt, weil sie nicht mehr „sapit", als es notwendig ist.

Dieser Güte entspricht denn auch eine damals wohl nicht alltägliche Freiheit des Geistes. Wilhelm erlaubt den Mönchen, „selbst gegen den Willen des Abtes das Kloster zu verlassen, wenn es gilt, Irrenden die Hilfe einer wichtigen Belehrung zu bringen". Er verlangt von den Lehrern und Führern des Glaubens, daß sie nicht nur ihre Theorien kennen, sondern jede Art der gegnerischen Lehre, ihre Begründung und Lebensform. Die wahre Wissenschaft schließt ihm eine gewandte und eifrige Bemühung (sollertia) ein, mitten in der Welt weise zu leben und sich allen Aufgaben gewachsen zu zeigen. Die Predigt muß Rücksicht nehmen auf die „maiores" und „parvuli"; erstere müssen „feste Speise", die anderen „die Milch des Leichtverständlichen und Nächstliegenden" bekommen. So stellt Wilhelm der bloß aus gelehrtem Wissen kommenden Entscheidung jene, die aus einer ganz anderen, also wohl irrationalen Schicht des menschlichen Lebens steigt (ex unctione), gegenüber. Die Menschen dieser letzten Art vergleicht er dem Lamme: „Sie gehen durch den Milchstrom des Wortes Gottes und der Schrift und verstehen in ihrer schlichten Einfalt alles leicht." Die anderen sind Elefanten zu vergleichen, sind Menschen hohen Geistes, vollkommen, aber die „subtiliora" verstehen sie nicht. Bei dieser unctio denkt Wilhelm wohl mehr an angeborene Begabung und Gnade. Er weiß wohl, daß „es sehr großer Bemühungen bedarf, ein geistiger Mensch zu werden". Ist die Höhe erreicht, dann bleibt eine immerwährende „dieta conservativa" nötig. In infinitum ist das geistige Leben höher zu schätzen als das materielle. Darum ist es Anmaßung, „sich zur Burg der Betrachtung zu erheben, wenn man sich vorher nicht genügend im Felde der Tat geübt und bemüht hat". Darum sollten wir „die, die uns Unrecht tun, nicht als Feinde ansehen und fürchten wie eine Krankheit. Die Übel, die uns prüfen, sind eine Feile, die den Rost von den Menschen abfeilt". So ist

Kampf eine notwendige Epoche im Leben des Menschen. Der höchste Faktor freilich „bei der Heilung der Seele ist die Freude".

Grabmann weist darauf hin, daß die Summa aurea Wilhelms in auffallend vielen Exemplaren verbreitet und sehr viel von den Zeitgenossen benutzt worden ist. Nach dem Gesagten erscheint es durchaus möglich, daß die Persönlichkeit des Lehrers dazu beigetragen hat.

Lebenslauf.

Am 28. November 1892 bin ich in Saarhölzbach (Saargebiet) als Sohn des Fabrikbeamten Mathias Lackas und seiner Ehefrau Elisabeth Thieser geboren. Nach dem Besuch der heimatlichen Volksschule machte ich meine Gymnasialstudien in Trier, wo ich 1912 am Kaiser Wilhelms-Gymnasium absolvierte. Danach widmete ich mich philosophischen und theologischen Studien, die ich im Jahre 1916 am Bischöflichen Priesterseminar in Trier abschloß. 1916 zum Priester geweiht, war ich neun Jahre lang im Seelsorgsberuf tätig. Ich habe mich dann erneut philosophischen und nachher auch philologischen Studien gewidmet (acht Semester in Würzburg und Bonn). Abgeschlossen wurden dieselben durch das philologische Staatsexamen in Bonn und mit der Promotion an der philosophischen Fakultät in Würzburg.

Meinen verehrten Lehrern, insbesondere Herrn Prof. Dr. Hans Meyer, sage ich für die vorbildliche wissenschaftliche Führung sowie die stete Hilfsbereitschaft meinen aufrichtigsten Dank.

Ahrweiler, den 23. Dezember 1938.

Peter Lackas.